TEOLOGÍA DEL JUDEOCRISTIANISMO

ABREVIATURAS

BCNH	Copt de Nag Hammadi
BHT	Beitrâge zur historische Theologie
BWANT	Beitrâge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CCSApocr	Corpus Christianorum Series Apocryphorura
CCSG	Corpus Christianorum Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorurn Series Latina
CDC	*Documento de Damas*
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorurn Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DS	Dictionnaire de Spiritualité
DSD	*Manual de disciplina (Qumrán)*
DSH	*Midrash de Habacuc (Qumrán)*
DSS	*Manuscritos del Mar Muerto (Qumrán)*
DST	*Himnos de acción de gracias (Qumrán)*
DSW	*Reglamento de la Guerra (Qumrán)*
EI	*La Bible. Écrits intertestamentaires*, ed. bajo la dirección de A. Dupont-Sommer y M. Philonenko, (La Pléiade 1987)
EphL	Ephemerides Liturgicae
FRLANT	Forschungen z. Religion und Literatur des A. und N.T.
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller
GNO	Gregorii Nysseni Opera, edd. W. Jaeger et alii
HTR	Harvard Theological Review
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen

NTS	New Testament Studies
PG	Patrología Griega (Migne)
PL	Patrología Latina (Migne)
PO	Patrología Oriental (Graffin)
PTS	Patristiche Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RevSK	Revue des Sciences Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSR	Recherches de Science Religieuse
Sc	Sources Chrétiennes
TS	Texts and Studies (Cambridge)
TU	Texte und Unterschungen
TWNT	Theologisches Wôrterbuch zurn Neuen Testament
TZ	Theologische Zeitschrift
VC	Vigiliae Christianae
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

INTRODUCCIÓN

La teología cristiana utilizará a partir de los apologistas los instrumentos intelectuales de la filosofía griega. Pero hasta ese momento había habido ya una primera teología de estructura semítica. La existencia de esta teología ha sido ampliamente desconocida hasta ahora. Por ejemplo, la *Historia de los Dogmas* de Harnack, no le concede lugar alguno. Si seguimos a Harnack parece que la teología ha nacido del encuentro del mensaje evangélico y la teología griega. Sin embargo, esta tesis parece enteramente rechazable. Por el contrario, pensamos que la teología es tan antigua como la revelación y que desde su mismo origen ya fue objeto de una reflexión y una profundización.

El error de Harnack puede explicarse porque los testimonios de este primer período de la historia de la teología son raros. Es cierto que los documentos literarios que se conservan son poco numerosos y levantan difíciles interrogantes, que no se han ido aclarando más que poco a poco. Pero aparte de esos documentos, hay numerosos testimonios que dan fe de la existencia de esa teología arcaica. Ya la Epístola a los Hebreos opone la enseñanza elemental, que se da a los niños, con «la palabra de perfección», que se da a los «hombres hechos» (5,11-14). Ignacio de Antioquía recoge esta misma distinción (*Trall.*, V,2).

Igualmente, esa teología antigua presenta apuntes en sus continuadores, utilizando diferentes expresiones que hasta ahora no se habían comparado y que parecen designar realidades cercanas. Tanto Papías, como Ireneo y Clemente de Alejandría hablan de «tradiciones» que se remontan a los tiempos apostólicos y que son distintas de la regla de la fe; la *Epístola a Bernabé* se propone iniciar en la «gnosis de los misterios» a los cristianos formados; la *Epístola de los Apóstoles* y el *Apocalipsis de Pedro* nos transmiten enseñanzas que se dicen dadas por Cristo después de la resurrección y que se han conservado en la tradición oral. La semejanza de contenido, que estas diversas expresiones cubren, lleva a creer que se trata de una misma realidad, la teología judeocristiana, como vamos a tratar de mostrar.

Lo propio de esta teología es que se expresa en el marco del pensamiento judío de la época, es decir en género apocalíptico. Es una teología visionaria. No vamos a exponer su metodología, que es común con el judaísmo de la época y se puede encontrar expuesta en las obras que tratan de él. Así, implica conceptos como el de «revelación» en el sentido literal de la palabra, es decir, desvelar secretos celestes. Esos secretos llevan al cosmos sagrado, los hábitats de los ángeles, de los demonios y de las almas. El visionario los recorre en el curso de una ascensión «con su cuerpo o sin su cuerpo», no lo sabe. Del mismo modo adquiere conocimiento de los libros celestes, que contienen los secretos de la historia.

La esencia de la fe cristiana es afirmar que sólo Cristo ha penetrado más allá del velo y que sólo él ha abierto los sellos del libro sellado. Pero esta afirmación, la teología judeocristiana la desarrolla por medio de categorías que eran las de la apocalíptica. Los elementos diseminados de esta teología judeocristiana son lo que tratamos de reunir en este primer volumen.

Este estudio presenta un interés histórico en la medida en que ilumina un período de la historia del cristianismo particularmente oscuro. No es necesario decir cuántos descubrimientos del Mar Muerto o de Nag Hammadi constituyen elementos preciosos para iluminar esta época. También somos deudores de las obras recientes de Schoeps, de Cullmann, de Gopelt, de Dix y de muchos otros.

No obstante, el interés de esta investigación no es sólo histórico. Muestra que antes de expresarse en los conceptos del mundo helenístico, el cristianismo ha conocido una expresión semítica; expresión que todavía persiste en el cristianismo sirio que, desde muchos puntos de vista, se encuentra en la prolongación del judeocristianismo. Por otra parte el carácter visionario, iconológico, de esta teología ha hecho que se haya mantenido de manera sorprendente en la tradición litúrgica y arqueológica, donde subsisten muchos elementos apocalípticos. Por fin, debido al origen semítico de los vocablos que emplea, esta teología se encuentra en la continuidad del ambiente bíblico y puede ayudar hoy todavía a algunos descubrimientos.

Jean Daniélou

PREFACIO PARA LA EDICIÓN ITALIANA

Después de la aparición, en 1958, de *La teología del judeocristianismo*, las investigaciones sobre el judeocristianismo se han multiplicado. En su conjunto, confirman las tesis que había propuesto —que, por tanto, no he debido modificar—, pero han aportado precisiones y complementos. Aprovecho la publicación de la traducción italiana para poner al día este libro, que de este modo se presenta como una nueva edición, revisada y completada.

Las puestas al día conciernen sobre todo a la bibliografía. Sin pretender ser exhaustivo, la he completado, tanto desde el punto de vista de las ediciones, como de los estudios críticos. El capítulo sobre el judeocristianismo heterodoxo ha sido desarrollado después de la publicación de los textos gnósticos de Nag Hammadi, que aportan una confirmación a mi tesis sobre las fuentes judías del gnosticismo. Por fin, los capítulos sobre los sacramentos y la comunidad presentan importantes complementos.

Por otra parte he tenido la ocasión, después de 1958, de debatir, en mi «Bulletin d'histoire des origines chrétiennes», que aparece anualmente en «Recherches de science religieuse», la mayor parte de las obras que se refieren al judeocristianismo. Se encontrará una bibliografía de esas recensiones, así como de otras publicaciones mías sobre el judeocristianismo, en los números de enero y abril de 1972 de esa misma revista, consagrados enteramente al judeocristianismo.

PREFACIO PARA LA SEGUNDA EDICIÓN

Cuando en 1958 apareció *La teología del judeocristianismo* de Jean Daniélou constituyó todo un acontecimiento. En un terreno —el del cristianismo primitivo y sus relaciones con el judaísmo matricial—, que no había carecido de descifradores desde varios decenios antes, especialmente en Alemania, y cuyo interés había sido evidentemente reavivado por los descubrimientos de Qumrán, impresionaron la novedad y fecundidad del punto de vista adoptado por el Padre Daniélou. Lo que él llamaba judeocristianismo, en efecto, no era, o mejor no solamente era, el hecho de cristianos unidos a la observancia más o menos integral de la ley judía (posición, matizada de modo diferente, de Hort, de Hoennicke y de muchos otros), ni tampoco, de judíos marginales que dejaban un lugar en sus creencias para Jesús de Nazaret, reconocido como profeta o mesías (posición de Schoeps en su *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* [1949]). El judeocristianismo, según él, se podría definir como «una forma de pensamiento cristiano, que no implica vínculo con la comunidad judía, pero que se expresa en cuadros tomados del judaísmo». De hecho, esta forma de pensamiento no solamente ha existido, sino que durante un tiempo ha coexistido con la Iglesia. «Hay una primera teología cristiana de expresión judía, semítica», y por ello se puede hablar, en la historia antigua del cristianismo, de un «período judeocristiano, que va desde los orígenes del cristianismo hasta más o menos la mitad del siglo II».

Pertrechado con esta definición cultural, provista con una definición cronológica, Jean Daniélou reivindicaba para su estudio un cuerpo de textos incomparablemente más amplio que los escasos fragmentos que se pueden reunir alrededor de la definición de unión a las observancias judías, o lo que las homilías pseudoclementinas nos hacen conocer del judeocristianismo, tal y como lo entendía Schoeps, el de los ebionitas. Esos textos son prácticamente, excepción hecha de los textos neotestamentarios, el conjunto de la producción cristiana anterior a los apologistas, algo que se deduce de su definición. Daniélou, a la luz de las

categorías culturales de la *Spätjudentum*, y en particular de la apocalíptica, interpreta una multitud de documentos que, en su mayor parte, debido a su oscuridad, a lo extraños que resultaban y a que se habían quedado marginados, se consideraban inutilizables para la historia de las doctrinas cristianas, y muestra que son mucho más ricos de significado y de coherencia teológica, de lo que se había creído. De este modo, consiguió dibujar un cuadro extremadamente sugestivo de ese cristianismo primitivo de estructura semítica, unificado a pesar de sus múltiples facetas.

Pero, todo esto ¿es demasiado bonito para ser verdad? Acogido con vivo interés, ampliamente saludado como quien marca un hito en la historia de las investigaciones sobre el cristianismo primitivo, el libro del Padre Daniélou fue también muy discutido. Algunos hicieron notar, como R. A. Kraft reconoce con amabilidad y modestia, que algunas de las objeciones que se le hicieron debido a las preferencias metodológicas de sus autores, reflexionaban tanto en materia de definiciones, de criterios, de métodos, de escrúpulos, que al final, quedaba prohibido cualquier nuevo enfoque, y se hacía estéril cualquier investigación. Pero no todas esas objeciones carecían de fundamento. Incluso dejando al margen los que la rechazaban como demasiado engañosa para proporcionar una herramienta verdaderamente científica, es preciso reconocer que la definición de judeocristianismo a partir de categorías de pensamiento, por referirse a una época caracterizada por el pluralismo cultural y el sincretismo doctrinal, el *Spätjudentum*, en realidad, sufre la influencia de las culturas vecinas, especialmente la iraní y la helenística y, debido a ello, no constituye una referencia tan unívoca como hubiese sido necesario para apuntalar la tesis «judía» o «semítica» del Padre Daniélou. También era verdad que restringir el judeocristianismo, definido como «la mentalidad común... judía, semítica» de la época, a las categorías de la apocalíptica, parece una simplificación arbitraria: tanto la literatura judía como la cristiana, manifiestan en aquel entonces una diversidad y una complejidad, que con mucho desborda ese cuadro. Esto significa que, entre otras cosas, identificar el pensamiento cristiano hacia el año 150 con la «teología judeocristiana» violenta la realidad. En pocas palabras, llevado del impulso de su descubrimiento, se objetaba que, a veces, el Padre Daniélou había carecido de rigor en el mantenimiento de las categorías históricas. Por su parte, en sus trabajos posteriores iba a sacar provecho de algunas críticas. Esto es bien visible, por ejemplo, en la *Nouvelle histoire de l'Église*, donde, sin negar su tesis, matiza algunas afirmaciones.

Dicho esto, queda en pie el hecho de haber sacado a la luz algo nuevo y verdadero. Que los elementos culturales judíos ejercieron una gran influencia sobre el cristianismo primitivo es algo de lo que no se podía dudar leyendo el abundante material, sacado de diversas fuentes cristianas antiguas, que él había reunido. En particular, numerosos cristianos de las primeras generaciones habían respirado la atmósfera apocalíptica ambiental. De lo que resulta un cierto tipo de elaboración teológica, cuyos resultados habían sido puestos ante nuestros ojos: especulaciones cristológicas, eclesiológicas, angeológicas, cosmológicas, etc.,... con una riqueza insospechada. De este modo, se nos restituía un aspecto completo del pensamiento cristiano antiguo. Casi todos los críticos, incluyendo los que habían avanzado reservas por las insuficiencias metodológicas de la obra, reconocieron que realizaba una aportación mayor para el estudio de la historia y del pensamiento del cristianismo primitivo. Esta importancia fue sancionada por el hecho, relativamente raro cuando se trata de libros científicos, de la aparición de ediciones en lenguas extranjeras: inglés en 1964, italiano en 1974.

Ahora que ha pasado ya el tiempo y las discusiones que levantó la *Teología del judeocristianismo* se han reposado, resulta claramente que este libro es una obra de referencia obligada para cualquiera que se interese en los orígenes cristianos. Básicamente, y sea la que sea la relativa impropiedad del término judeocristianismo —¿qué término mejor podría sustituirlo?—, la tesis del Padre Daniélou «se mantiene»: su eficacia, su fecundidad, no sólo entre las manos de su autor, sino también en las de muchos otros estudiosos, la han convalidado a posteriori. De repente, la imagen que es posible hacerse del cristianismo durante sus cien primeros años de existencia, se recompone con un equilibrio sensiblemente modificado. La «nueva visión de los orígenes cristianos» esbozada con brío en la *Teología del judeocristianismo* se ha impuesto en su conjunto y condiciona ya la investigación. Además, la riqueza de la documentación reunida por el Padre Daniélou a partir de fuentes, que son a veces difícilmente accesibles, la abundancia de los textos traducidos y analizados, hacen de este libro un instrumento de trabajo irremplazable. Tampoco se puede decir que esta obra erudita huela a polvo. El autor deja filtrarse por todas partes una curiosidad despierta, la alegre progresión de la búsqueda y el placer del descubrimiento, ese maravillarse que nace cuando algunas piezas del puzzle ajustan y nos descubren un nuevo rincón del cuadro. Así aparece el entusiasmo que

inspira el desvelarse de ese universo, a la vez familiar y exótico, que fue el de toda una fracción de nuestros padres en la fe y que habíamos olvidado. Releyendo este libro, tantos años después de su aparición, uno se queda sorprendido por el brotar fresco y estimulante que todavía desprende.

Este clásico estaba agotado, se imponía una reedición. En primer lugar para el público estudioso, a quien había sido dirigido. Pero también para un público más amplio, que puede encontrar materia de reflexión en los diversos ámbitos que el mismo Padre Daniélou señalaba en su primera edición y que no han perdido nada de su actualidad, o lo que es lo mismo, de su urgencia. El más evidente de esos ámbitos es el de la misión y los problemas que plantea la inserción del cristianismo en culturas diversas de aquélla en la que se ha elaborado su teología clásica. El hecho de que haya existido un pensamiento auténticamente cristiano, formulado con la ayuda de categorías judías y que, además, se ha prolongado en el mundo sirio, igual que hay un cristianismo desarrollado en el mundo helenístico, prueba la capacidad de inculturación del cristianismo en formas diversas. Por otra parte, el Padre Daniélou señalaba que, por su «carácter visionario, iconológico», esta teología se ha mantenido de modo sorprendente en la liturgia y en las representaciones iconográficas, donde subsisten muchos elementos apocalípticos. Aquí se abre otra fecunda vía. La idea de que la enseñanza cristiana se da en primer lugar en el seno de la liturgia, de la que es conveniente comentar los signos y los textos, idea querida para el Padre Daniélou, que encuentra aplicación por todos sitios en los Padres, ha sido situada en lugar de honor en los últimos decenios. Muchos de los textos reunidos por el Padre Daniélou muestran que hay un simbolismo apocalíptico, que está integrado en la liturgia, y son la materia de una enseñanza auténticamente teológica, aunque no conceptual, y auténticamente espiritual, aunque no afectiva. Este acercamiento al misterio cristiano, más contemplativo, podría permitir el resurgimiento de la homilía y de la catequesis, en la misma línea de prolongación del retorno a las fuentes bíblicas, que se ha puesto en marcha después del Concilio. En resumen, la reedición de este libro es adecuada, no sólo para responder a las necesidades de los estudiosos y para satisfacer los deseos de aquellos que, creyentes o no, se interesan por la historia de las doctrinas cristianas, sino sobre todo para suscitar —por volver a tomar una palabra familiar al Padre Daniélou— reflexiones y aplicaciones útiles para la vida de hoy: *nova et vetera*.

Unas breves palabras para terminar, sobre el texto de esta segunda edición francesa. Teniendo en cuenta los progresos de la investigación que él mismo había contribuido a iniciar, poco antes de su muerte, el Padre Daniélou había retocado considerablemente el texto de la edición francesa de 1958, pensando en la traducción italiana que apareció en Bolonia en 1974. Esa puesta al día es lo que se publica ahora, a partir del ejemplar de la edición francesa en la que él mismo había anotado e introducido textos para el traductor italiano, y que Marie-Odile Boulnois ha cotejado con la edición italiana.

Como no se trata de un manual, sino de lo que se puede llamar un libro de autor, donde se expone una tesis personal, no era procedente que terceros emprendiesen una puesta al día. Sin embargo, puesto que la primera edición francesa y, aún más, la edición italiana, tenían numerosos errores, nos hemos esforzado por corregir lo que ha sido posible en referencias y citas. Sin otra forma de proceso, se han rectificado erratas, lapsus manifiestos, fórmulas excesivamente elípticas. Tampoco se ha tenido escrúpulos en atenuar, aquí y allá, a lo largo de las páginas, las oscuridades de un estilo poco cuidado y a veces confuso. Donde no se trataba solamente de errores materiales o expresiones poco elegantes, sino oscuridades o incoherencias de fondo, los revisores, debido al conocimiento que tienen del pensamiento del Padre Daniélou, y también del precedente de la edición inglesa, que revisó el texto de acuerdo con el autor, con reajustes a veces importantes, se han esforzado en clarificar los razonamientos, proponiendo una nueva redacción. Ésta se presenta siempre entre corchetes, para que las responsabilidades queden claramente establecidas.

Naturalmente se ha respetado la bibliografía, para que el lector pueda saber a partir de qué materiales, que a veces hoy día están sobrepasados, el Padre Daniélou ha elaborado esta obra. No obstante ha parecido útil añadir algunas indicaciones bibliográficas en los siguientes casos: cuando un texto antiguo utilizado por el autor ha sido objeto después de una edición y/o de una traducción que lo hacen más fácilmente accesible, en particular para el lector francés; cuando un artículo aparecido en una revista, a veces difícil de encontrar, ha sido incluido por su autor en un volumen; cuando una obra moderna en lengua extranjera ha sido traducida al francés. Estos añadidos se han incluido entre corchetes. En ningún caso se trata de apelar a una situación de la ciencia posterior a 1973 o 1974, sino solamente de proporcionar al lector los medios para que pueda apreciar lo mejor posible la argumentación del Padre Daniélou.

Dicho esto, el lector encontrará aquí *La teología del judeocristianismo* tal y como en 1974 la muerte del Padre Daniélou ha sellado su destino.

M.J. Rondeau

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES

I

LA HERENCIA LITERARIA DEL JUDEOCRISTIANISMO

El objeto de este trabajo es reconstruir el pensamiento del judeocristianismo. De hecho, entre el Nuevo Testamento y los inicios de la teología helenística, tal y como aparece en los apologistas, existe un período intermedio cuya fisonomía es poco conocida; el motivo es que las obras en las que se expresa en su mayor parte se han perdido, y también porque esas obras representaban una expresión imperfecta, que ha dejado su sitio a obras más acabadas, y porque el medio del que eran expresión, el cristianismo de estructura semítica, siríaco, por hablar como Gregory Dix, ha desaparecido casi completamente, lo que ha provocado que decayese el interés por las obras en que se expresaba. Sin embargo, los progresos de la investigación, desde hace medio siglo, han permitido restituir una parte de su herencia literaria. Precisamente a esta herencia consagramos este primer capítulo.

1. El judeocristianismo

Ante todo conviene precisar lo que se entiende aquí por judeocristianismo, pues la palabra puede ser entendida en tres sentidos diferentes. En primer lugar, puede designar a los judíos que han reconocido en Cristo un profeta o un mesías, pero no al Hijo de Dios, y que así constituyen un grupo intermedio entre judíos y cristianos. En concreto, éste es el caso de los ebionitas, a los que H. J. Schoeps ha consagrado su obra *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Pero los ebionitas no son los únicos que están en este caso. Bo Reicke[1] ha subrayado la

---

[1] Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (Uppsala 1951) 233-393.

influencia ejercida por la propaganda judía entre las jóvenes comunidades cristianas entre los años 40 al 70. Esta influencia está unida a la efervescencia política y mesiánica que entonces agitaba el mundo judío. Reicke piensa que se puede reconocer en los diversos grupos con los que Pablo choca en Corinto, Colosas o Galacia. En cualquier caso, se descubre la influencia de un mesianismo judío de este tipo en el milenarismo materialista de Cerinto, que representa un judeocristianismo heterodoxo, que tiende al tipo celote; mientras que los ebionitas son consecuencia de un grupo esenio.

Este judeocristianismo presenta también, junto a estos grupos de estricta observancia judía, judeocristianos sincretistas, entre quienes parece que surgió por vez primera el dualismo gnóstico. El gnosticismo, antes de ser helenizado por Basílides y Valentín, tomó forma en las comunidades judeocristianas, que, sin duda, estaban influidas por Irán. Éste parece ser el marco en Antioquía, donde se sitúan Cerdón o Carpócrates. Éste es también, sin duda, el marco en el que se formó Simón el Mago, antecesor de Marcos el Mago. También hay una secta en la que ebionismo y gnosticismo se mezclan, a saber, los discípulos de Elkai, los elkasaítas, cuya aparición Eusebio sitúa bajo Trajano. Todos estos grupos son productos de las sectas judías heterodoxas y sincretistas.

En segundo lugar, se puede entender por judeocristianismo la comunidad cristiana de Jerusalén, que estaba dominada por Santiago y las tendencias que le caracterizan. La Escuela de Tubinga ha tenido el mérito de separar la oposición entre esta tendencia y la de Pablo, pero, por error, se la asignaba a Pedro, quien está mucho más cerca del cristianismo misionero. Este ambiente es perfectamente ortodoxo, pero sigue unido a ciertas formas de vida judías, aunque sin imponerlas a los prosélitos que venían del paganismo. Este grupo es el que Marcel Simón, en *Verus Israel*, designa por judeocristianismo. El mérito de S. G. F. Brandon ha sido mostrar que, hasta el año 70, es considerable el prestigio de la Iglesia de Jerusalén y de Santiago. Esto es lo que obliga a Pablo a luchar para hacer valer sus puntos de vista y, sólo después de la caída de Jerusalén, triunfa definitivamente la posición de Pablo[2]. Gregory Dix ha corregido felizmente la tesis de Brandon, precisando que nunca ha

---

[2] S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London 1951) 126-153.

cesado de existir la unidad de fondo, a pesar de las diferencias [3]. Pero Johannes Munck, por el contrario, va demasiado lejos cuando niega la existencia de este judeocristianismo [4].

Después de la caída de Jerusalén, estos judeocristianos han ido desapareciendo poco a poco. A ellos, Gregory Dix les asignaba la *Epístola de Judas* [5]; a veces, se les designa con el nombre de nazarenos y compusieron en arameo el *Evangelio según los Hebreos*. Esta comunidad permaneció fiel a una teología arcaica, que se apoya en el monoteísmo y el mesianismo de Jesús, aunque para ellos, que en este punto se diferencian de los ebionitas, ese mesianismo implica la divinidad de Cristo. Este grupo, expulsado de Jerusalén junto a los demás judíos, se esclerotizó. Unos debieron unirse a los ebionitas y otros se asimilaron a las comunidades helenistas. A ellos, sin duda, hay que atribuir la misión hacia oriente, hacia Osroena, Adiabena, Arabia y, quizá, la primera evangelización de Egipto. Justino los encuentra todavía en la mitad del siglo segundo. Es posible que su comunidad haya sobrevivido más tiempo en Siria oriental.

Por último, se puede llamar judeocristianismo a una forma de pensamiento cristiano que no implica vínculo con la comunidad judía, pero que se expresa según esquemas sacados del judaísmo. En este caso la palabra tiene un sentido más amplio, abarca los grupos de los que hemos hablado hasta ahora y comprende también a quienes han roto completamente con el ambiente judío, pero que siguen pensando con sus categorías [6]. De este modo, el apóstol Pablo, que no es judeocristiano en el segundo sentido que hemos dado a la palabra, sí que lo es en este tercer sentido. Este judeocristianismo es, evidentemente, el de los cristianos venidos del judaísmo, y también el de los paganos convertidos, pues una ley de la misión es que exista un desfase considerable entre el enraizarse del Evangelio en un nuevo pueblo y su expresión en la cultura de ese pueblo. Hace tres siglos que hay cristianos en las Indias y cristianos indios, y no hay todavía una teología cristiana de estructura india.

---

[3] G. Dix, *Jew and Greek* (London 1953) 66.
[4] J. Munck, «Jewish Christianity in post-apostolic Times»: NTS 6 (1960) 103-106.
[5] G. Dix, *op. cit.*, 65.
[6] *Ibíd.*, 55-58.

Es un gran mérito de Leonhard Goppelt, en *Christentum und Judentum*, haber mostrado la importancia de esta tercera forma de judeocristianismo. Hasta la mitad del segundo siglo, el cristianismo, que ya se ha extendido por toda la cuenca del Mediterráneo, conserva su estructura judía. ¿Qué debemos entender por esto? Goppelt muestra bien que el judaísmo puede significar tres cosas: primera, el uso del Antiguo Testamento, aunque éste forma parte de la herencia cristiana en cuanto tal; segunda, el *Spätjudentum*, es decir el judaísmo contemporáneo de Cristo, el de los fariseos, de los esenios y de los celotes: bajo las formas de este judaísmo es como el cristianismo se expresó por vez primera y continúa expresándose en la época que estudiamos; tercera, el judaísmo rabínico, legalista, posterior a la caída de Jerusalén: se trata del judaísmo que combatió al cristianismo y contra el que también el cristianismo combatió.

Por tanto, entendemos aquí por judeocristianismo la expresión del cristianismo en las formas de la *Spätjudentum*. Hay que decir que este judeocristianismo tenía múltiples variaciones: el judeocristianismo palestino, de tendencia más bien farisea y legalista, del que acabamos de hablar; la corriente apocalíptica y mesiánica de Asia menor, de tendencia más bien celote; la corriente de influencia esenia, que aparece en Roma, con el *Pastor de Hermas*, y en Antioquía, con las *Odas de Salomón*; hay incluso una corriente de influencia rabínica en la Iglesia siria oriental de lengua aramea. Dejo de lado la influencia de Filón, que se conecta con un judaísmo que se expresa en el marco de la filosofía griega.

Con esto no se ha dicho aún la última palabra sobre las influencias judías en el cristianismo: Marcel Simon ha mostrado, en efecto, que el judaísmo permanece vivo y actuante hasta el siglo IV [7]. Bajo las nuevas formas que entonces toma, en particular, en la literatura de Haggadah, influye en los escritores cristianos. Justino estuvo en contacto con el judío Trifón. Orígenes consultó a rabinos y toma en préstamo sus exégesis. La literatura siria, de modo particular, se alimentó de Haggadah judía, por ejemplo, en Eusebio de Emesa o en Efrén. Pero en ese momento, ya no se trata más que de aportaciones secundarias, de tradiciones judías incor-

---

[7] M. Simon, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, (Paris 1964) 14.

poradas a un conjunto que ya no es judío. Este período sobrepasa el que estudiamos aquí.

Para mantenernos en él, constatamos, a pesar de la diversidad de corrientes, la existencia de una mentalidad común. Ha habido, por tanto, una primera teología cristiana de expresión judía, semítica. El estudio de esta teología constituye propiamente nuestro objeto. Esa teología cubre el período que de ordinario se llama de los Padres Apostólicos, si no siempre cronológicamente, al menos morfológicamente. Las preguntas son: ¿Podemos tener acceso a esa teología? ¿Subsisten documentos que nos la hagan conocer? O ¿no habrá sido completamente abolida? Nos gustaría demostrar que es posible reconstruirla. Nuestra ambición sería hacer para el judeocristianismo ortodoxo lo que H. J Schoeps ha hecho para el judeocristianismo heterodoxo. Pero el primer paso para esto es reconstruir la herencia literaria de este judeocristianismo. Esto es lo que vamos a hacer ahora.

Las fuentes de la teología del judeocristianismo pueden ser alcanzadas de varios modos. En primer lugar están las obras que se han conservado y que reflejan un tipo de pensamiento judeocristiano. Estas obras plantean un cierto número de problemas, que deberemos examinar. En segundo lugar se encuentran los testimonios directos, es decir la atribución explícita de ciertas doctrinas por los autores posteriores a la comunidad primitiva: esto plantea la cuestión de «las tradiciones de los presbíteros», que se puede encontrar en Ireneo y Clemente de Alejandría. Por fin, están los testimonios indirectos, es decir, la presencia, en escritores que no son judeocristianos, de doctrinas que se pueden asignar al judeocristianismo. Estos autores pueden ser ortodoxos: es el caso de Justino, Ireneo, Hipólito, Metodio, por no citar más que los principales. Pero también están los autores heterodoxos: esto plantea el problema de los elementos de la teología judeocristiana arcaica utilizados por los gnósticos; deberemos estudiarlo.

2. Apócrifos del Antiguo Testamento

El primer tema es el de las obras que pueden ser asignadas al judeocristianismo. ¿Qué criterios se pueden utilizar? El primero es cronológico. El período judeocristiano se desarrolla desde los orígenes del cristianismo hasta la mitad del siglo segundo, más o menos. Hay, por tanto, una cuestión de fechas. El segundo se refiere al género literario.

Después de los descubrimientos de Qumrán conocemos mejor la literatura de la *Spätjudentum* y se puede determinar, entre las obras cristianas, cuáles han sido construidas según sus normas. Por último, se encuentra el criterio doctrinal: el judeocristianismo se expresa, en general, siguiendo categorías características, en particular, las de la apocalíptica, y estamos en condiciones de reconocer, en las obras cristianas, los temas que se refieren a estas estructuras. Estos criterios diversos no valen todos para cada obra: tendremos que utilizar, según los casos, unos u otros.

La primera serie de obras que encontramos, comprende un cierto número de escritos en los que el problema no es saber si tienen origen judío —lo que resulta evidente—, sino si son cristianos y en qué medida. Aquí están comprendidos cierto número de apócrifos del Antiguo Testamento en los que resulta difícil reconocer los rasgos cristianos. El problema se plantea en particular para tres de ellos: la *Ascensión de Isaías*, el *Libro II de Henoc* y los *Testamentos de los XII Patriarcas*. El fondo judío de estas obras es seguro; son obras típicas de la *Spätjudentum* y contienen formas literarias que son judías: visiones, ascensiones, testamentos; además se encuentran emparentados literariamente con obras judías conocidas: el *Libro II de Henoc* con el *Primer libro de Henoc*, los *Testamentos* con los *Jubileos*, la *Ascensión de Isaías* con las narraciones de los mártires y de los profetas.

El problema que plantean estas obras es, antes de nada, discernir qué procede del judaísmo y qué es cristiano. El tema es importante, porque toca la aportación original del cristianismo. Por otra parte, es difícil. Los descubrimientos de Qumrán, en efecto, han mostrado todavía más el parentesco de algunas representaciones paleocristianas con las de los apocalipsis judíos. No obstante, una vez admitidas y reconocidas las aportaciones cristianas, se plantea la cuestión —secundaria, pero real— de saber si se trata de interpolaciones cristianas en obras judías o si se trata de obras cristianas que utilizan un material judío. La segunda hipótesis nos pondría ante la presencia de auténticas obras judeocristianas, porque proceden de cristianos que están todavía profundamente comprometidos con el judaísmo.

El texto para el que la solución es más clara es la *Ascensión de Isaías*[*]. Esta obra, que no poseemos íntegramente más que en lengua etiópica, es

---

[*] La traducción francesa que utiliza el autor es: E. Tisserant (Paris 1909).

cristiana con seguridad. Comprende tres partes: «el martirio de Isaías», que entra en la Haggadah judía y más particularmente en las narraciones de los martirios de los profetas[8a]; «el testamento de Exequias», que es una profecía que se refiere a Cristo, la Iglesia y el fin de los tiempos; y «la visión de Isaías», que es la revelación que un ángel hace a Isaías sobre el mundo celeste y la travesía que realiza el «Bien-Amado», su descenso y su subida. Esta última parte delata el género literario de las visiones, que es típico de la apocalíptica, donde el mundo celeste y sus secretos son manifestados a un vidente durante una ascensión al cielo en la que es asistido por un ángel. Ésta es una de las piezas más características de la literatura judeocristiana.

El carácter arcaico del texto está atestiguado por varios rasgos: se menciona la presencia de profetas junto a pastores y presbíteros (III, 27), lo que es un rasgo judeocristiano, que se encuentra en la *Didaché* y en el *Pastor*. La teología trinitaria es de estructura angeológica. Se describe la resurrección (III, 15-17) en términos muy cercanos a los del *Evangelio de Pedro* (36-40). Algunos rasgos permiten mayor precisión aún. La obra cuenta que la bajada y la natividad del Bien-Amado han sido ocultados «a todos los cielos y a todos los príncipes y a todos los dioses de este mundo» (XI, 16). Esto parece ser la fuente de un pasaje de Ignacio de Antioquía: «El príncipe de este mundo ignoró la virginidad de María y su alumbramiento» (*Efesios* XIX, 1). Las *Cartas* de Ignacio son del inicio del siglo segundo. Por tanto, la *Ascensión de Isaías* es del final del primero.

Otro rasgo permite una datación análoga. Para el autor está próximo el fin del mundo y debe ser precedido por la venida del Anticristo, al que se espera bajo la forma de una reencarnación de Nerón: «Belial descenderá de su firmamento bajo la forma de hombre, rey de iniquidad, asesino de su madre» (IV, 2). Esto se encuentra en los *Oráculos Sibilinos* (IV, 121) y también, sin duda, en el Apocalipsis de Juan (13, 3 y 17, 18)[9]. Nerón murió en el año 68, por lo que esta creencia en su regreso hay que situarla poco tiempo después. Por otra parte, el Apocalipsis no podría ser muy posterior a la muerte de Nerón. Por tanto, hay que situar la

---

[8a] Esta parte (I-III, 12 y V) se encuentra en R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, pp. 159-162, y en EI, pp. 1023-1033.

[9] Ver S. Giet, «La "Guerre des Juifs" de Flavius Josèphe et quelques énigmes de l'Apocalypse»: RSR 26 (1952) 18-22.

Ascensión de Isaías en la misma época, sólo que algo más tarde, sin duda entre el 80 y el 90.

Queda la cuestión del medio geográfico y religioso en el que situar la obra, que es completamente característica de una apocalíptica judeocristiana palestina. Por un lado, carece de los rasgos característicos del medio asiático: su milenarismo está muy atenuado (IV, 16). Hay que pensar por lo tanto en el centro donde parece que los judeocristianos se reunieron después del año 70, es decir, en Antioquía [10]. El autor depende de las especulaciones sobre el mundo celeste a las que Ignacio de Antioquía alude cuando escribe: «También yo soy capaz de concebir las cosas celestes, las jerarquías (τοποθεσίας) angélicas y las tropas de los arqueontes» (*Trall.*, V, 2). La doctrina de los siete cielos, que es extraña a la apocalíptica judío palestina antigua y que aparece en la apocalíptica judeocristiana, parece ser una influencia siria, que volveremos a encontrar en los *Testamentos*.

En cuanto al medio religioso, no es posible encontrar influencias esenias caracterizadas. Designar al demonio como Belial (IV, 2) formaba parte entonces del judaísmo común o, con mayor exactitud, de la gnosis judía, que se caracteriza por la pretensión de poseer un conocimiento de los misterios celestes. Por otra parte, esto no implica ningún carácter heterodoxo. No hay huella de gnosticismo en el libro, y la teología de la Trinidad y de la Encarnación son arcaicas, pero no heréticas. El interés de la obra reside en que nos sitúa en presencia de una primera gnosis, es decir, es una primera teología cristiana, cuyos modos de expresión han sido tomados prestados de la apocalíptica judía. Por tanto, se trata de una fuente eminente para nuestra investigación.

El problema que plantean los *Testamentos de los XII Patriarcas* es más delicado. Por un lado, las alusiones cristianas son menos explícitas. Por otro, aunque es posible debatir sobre cada pasaje para saber si es judío o cristiano, lo que sobre todo se plantea es un problema que concierne a la obra en su conjunto. La mayor parte de los autores, en particular Charles, ven una obra judía, que los cristianos habrían interpolado [11]. En general,

---

[10] Ver L. Goppelt, *Christentum und Judentum* (Gütersloh 1954) 177.

[11] Ver más recientemente G. Molin, «Qumrân, Apokalyptik, Essenismus»: «Saeculum» 6 (1955) 244-281; y sobre todo M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze patriarches et les Manuscrits de Qumrân* (Paris 1960) [= PHPhR (1958) 309-343 y 1950, pp. 14-38].

la obra se sitúa en el siglo primero antes de Cristo. Además, la presencia de ciertas doctrinas características, como los dos espíritus, los mesías procedentes de Judá y de Leví, la visita (ἐπισκοπή) del Señor, llevan, en particular a M. Dupont-Sommer, a unirla al grupo de Qumrán. De todos modos, también presenta elementos característicos que la vinculan con los esenios.

Pero el planteamiento del problema ha sido trastocado por M. De Jonge, que está de acuerdo en que el autor utiliza documentos judíos anteriores, pero estima que en la redacción que conocemos, en particular la que aparece en la versión β, es una obra judeocristiana. Según él, habría existido antes como *Testamentos* judíos aislados, pero su agrupación en un solo libro sería obra de un judeocristiano [12]. Esta tesis parece encontrar apoyo en los descubrimientos de Qumrán. En efecto se han descubierto fragmentos de un *Testamento de Leví* arameo, que no es el de los *Testamentos de los XII Patriarcas*, sino que éste se inspira en él [13]. Por otro lado poseemos un *Testamento de Neftalí* hebreo, distinto también del de los *Testamentos* y de carácter puramente judío. Esto apunta a confirmar que el autor de los *Testamentos* ha utilizado testamentos aislados anteriores, y que agruparlos es lo que constituye su aportación. Por tanto, la tesis de M. De Jonge parece sólida [14]. En cualquier caso, las partes cristianas de los *Testamentos* forman parte de nuestra documentación sobre la teología judeocristiana.

El carácter judío de la obra, fuertemente acusado, implica una fecha antigua. Hay que notar en particular el carácter muy arcaico de la cristología y la teología trinitaria, que está influida por la angeología (De Jonge, p. 92-93). Hay un episodio que puede permitir una datación más precisa. El autor habla del abandono del Templo de Jerusalén por el Ángel de la Presencia (De Jonge, pp. 123-124). Este hecho parece depender de lo que escribe Josefo a propósito de la caída de Jerusalén en el año 70 (*Bell. Jud.*, VI,5,3[300]) y que será recogido por Tácito (*Hist.*, V,13,3). La redacción, por tanto, no debe ser muy posterior a la caída del Templo y a la narración de Josefo. Por otra parte, el tema no presenta todavía la

[12] M. De Jonge, *The Testaments of the XII Patriarchs* (Assen 1953) 117-128.
[13] J. T. Milik, «Le Testament de Lévi en araméen»: RB 62 (1955) 398-406.
[14] Cf. F. M. Braun, «Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine»: RB 67 (1960) 516-549.

pero no es una concepción virginal lo que está en juego[18]. Parece, por tanto, que estamos ante una proyección en la historia de Melquisedec del nacimiento virginal de Cristo. Esto es mucho más verosímil, puesto que la Epístola a los Hebreos había ya comparado el origen de Melquisedec y el de Jesús, diciendo que Melquisedec era «sin padre» (7,3). Por otra parte el *Libro II de Henoc* nos muestra a Melquisedec oculto en el Paraíso y apareciendo en el mundo «para ser jefe de los sacerdotes de otra raza» (LXX, 28). Esto recuerda la oposición entre el sacerdocio de Aarón y el de Melquisedec en la Epístola a los Hebreos. Parece, por tanto, que estamos aquí ante un tema específicamente cristiano.

Hay que añadir que hay otro argumento, que, aunque A. Vaillant no lo aporta, añade confirmación a su tesis. Se trata de la comparación con la *Ascensión de Isaías*. La obra presenta muchos puntos cercanos al *Libro II de Henoc*. En las dos obras la entrada del visionario en el séptimo cielo choca con la oposición de los ángeles y es autorizada por Dios (*Asc. Is.,* IX,1-2; *II Hen.*, XX,1); el visionario ve, en primer lugar, una luz maravillosa e innumerables ángeles (*Asc. Is.,* IX,6; *II Hen.*, XX,1); el ángel Gabriel, que está a la izquierda de Dios, le reconforta (*Asc. Is.,* IX,39; *II Hen.,* XXI,5); los libros del destino le son comunicados (*Asc. Is.*, IX,21-22; *II Hen.*, XXII,8); los vestidos de gloria son entregados a los que entran en el cielo (*Asc. Is.*, IX,2; *II Hen.*, XXII,5-7). Por otra parte, la narración del nacimiento de Jesús en la *Ascensión de Isaías* es muy próxima a la del nacimiento de Melquisedec en el *Libro II de Henoc* (*Asc. Is.*, XI,8; *II Hen.*, LXX,15).

Parece claro que la obra presenta algunos rasgos de la teología judeocristiana. El primero es la concepción de la ascensión corporal de los justos al paraíso antes del Juicio. Esto no se encuentra en la apocalíptica judía antigua, donde las ascensiones son solamente viajes celestes provisionales. Por el contrario, el *Libro II de Henoc* presenta esta doctrina (XXXVI,2) y también lo hace la *Ascensión de Isaías* (IX,7-28); reaparece de nuevo en *Rec. Clem.,* I,52,4-5, y entre los presbíteros (Ireneo, *Adv. hær.,* V,5,1). Esto es una nota judeocristiana evidente. Otra doctrina judeocristiana es que el Verbo y el Espíritu son representados por los

---

[18] I *Hénoch*, CVI, 2-3 [EI, p. 621]. Ver también la concepción de Noé, que Lamec atribuye a los Vigilantes en el *Comentario del Génesis*, descubierto en Qumrán [N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon* (Jerusalem 1956) col. II,1]. [EI, p. 387].

ángeles superiores. En la *Ascensión de Isaías*, Gabriel es asimilado al Espíritu Santo (VII,23; VIII,14; IX,35; XI,33). El rasgo vuelve a aparecer en el *Libro II de Henoc* (XXI,5; XXIV,1).

Todo esto permite concluir que el *Libro II de Henoc* debe ser considerado como obra de un judeocristiano. Su fecha es, seguramente, posterior a la de la *Ascensión de Isaías*. Puede, por tanto, tratarse del final del siglo primero [19]. Su lugar de origen es, con seguridad, Siria. En particular, encontramos en la obra la doctrina de los siete cielos, lo que la relaciona con la *Ascensión de Isaías* y los *Testamentos* y que es una nota característica de la apocalíptica judeocristiana siria. Por todo lo visto, el *Libro II de Henoc* es producto del mismo ambiente judeocristiano que la *Ascensión de Isaías*.

A este mismo grupo hay que unir una obra citada varias veces por Orígenes [20], la *Oración de José*. Schürer veía en ella un apócrifo judío, pero Resch ha mostrado de modo decisivo su carácter judeocristiano (*Agrapha*, pp. 296-297). Estudiaremos largamente los dos principales fragmentos que subsisten. Baste con añadir aquí una observación de Resch. En el apócrifo se encuentra la expresión πνεῦμα ἀρχικόν atribuida al séptimo ángel. Ahora, Epifanio menciona herejes judeocristianos llamados 'Αρχοντικοί [21], que tienen un libro santo, la Συμφωνία, donde se habla de los siete cielos y de sus ángeles. Por otra parte, esos herejes, siempre según Epifanio, utilizan la *Ascensión de Isaías* (*Pan.*, XI,2).

Parece que la obra forma parte del mismo grupo que éstas. También habla de los siete cielos y señalaremos, además, otras semejanzas. La *Ascensión de Isaías* y la *Oración de José* son, pues, obras arcaicas, conservadas por los judeocristianos. Resch ha hecho notar una serie de rasgos, que por otra parte testimonian el carácter cristiano de la *Oración de José*. En particular hay que indicar la expresión κατέθην ἐπὶ τὴν γῆν (citada por Orígenes, *Com. Jo.*, II,31), que recuerda la doctrina de la bajada del Bien-Amado de la *Ascensión de Isaías*. Veremos la gran importancia de esta obra para la teología trinitaria judeocristiana.

---

[19] Ver M. Philonenko, «La cosmogonie du Livre des Secrets d'Hénoch» en *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (Paris 1969) 113-116.

[20] Orígenes, *Com. Jo.*, II,31 (SC 120, pp. 334-337); *Com. Gen.*, III, en *Philoc.*, 23,15 (SC 226, p. 180-182) y 19 (SC 226, p. 196); cf. *Hom. Num.*, XVII,4.

[21] Sobre esta secta ver H. Ch. Puech, «Archontiker»: RAC I, 633-643.

A las obras que acabamos de estudiar, es necesario añadir otro grupo, el de los *Oráculos Sibilinos* judeocristianos. Con él nos encontramos ante un caso totalmente paralelo, es decir, ante manipulaciones cristianas de obras judías o ante composiciones cristianas, que se inspiran directamente en prototipos judíos. Por otra parte, la colección de *Oráculos Sibilinos* que poseemos nos permite seguir las etapas de desarrollo del género. En efecto, según el estudio de Geffcken[22], completado por A. Kurfess[23], los libros III y IV son judíos, los libros I, II, y V son libros judíos manipulados por cristianos y los libros VI, VII y VIII son obras judeocristianas de la época que estudiamos. Dejamos de lado los demás libros, que son de una época posterior. El género es paralelo a los apocalipsis pero en lugar de Henoc o Noé, aquí son las Sibilas quienes se encargan de anunciar los acontecimientos escatológicos.

El libro V es de un carácter judío muy acentuado. No obstante, Geffcken hace notar en él varios pasajes que son evidentemente cristianos, en particular, sobre la venida de Cristo (v. 256-259). En la forma en que la poseemos, se trata de una obra judeocristiana, interpolada o compuesta por un cristiano. El carácter distintivo de la obra es su violenta hostilidad a Roma. Este rasgo es bastante diferente de lo que muestran los apocalipsis precedentes. Se trata sin duda de judeocristianos bastante próximos a los judíos y que comparten con ellos su resentimiento contra Roma, después de la caída de Jerusalén. La obra no debe ser muy posterior a la caída. Geffcken la sitúa bajo Domiciano o Nerva (*op.cit.*, p. 25).

En cuanto a la región de origen parece ser con claridad Egipto, como muestra Geffcken por indicios geográficos (*op.cit.*, p. 26). Esto entraña una consecuencia importante para los orígenes de la Iglesia judeocristiana de Egipto, que siguen siendo muy oscuros. En efecto, la violencia antirromana, que no se encuentra ni en el judeocristianismo sirio, ni en el de Asia, parece indicar que los judeocristianos de Egipto, como también los judíos, fueron perseguidos particularmente por las autoridades romanas de la época. Esta situación precaria explicaría las pocas huellas que tenemos del primer cristianismo egipcio. Por otra parte, se nota el

---

[22] J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*: TU XXIII, 1 (1902).

[23] A. Kurfess, «Christliche Sibyllinem» en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II (Tübingen [3]1964) 498-502.

la alabanza de los labios (VII, XII, XIV). Por otra parte las *Odas de Salomón* denotan el mismo género literario que las *Hodayot* de Qumrán, lo mismo que la *Didaché* se emparenta con la *Regla*, pues ambas son expresión de ese profetismo litúrgico que es una característica del judeocristianismo Además, el elemento de gnosis está bastante marcado. Lo más característico aparece en la misteriosa *Oda* XXIII, donde la cruz está simbolizada por una rueda (10) y donde se dice que «la cabeza bajó hasta los pies» (14). Esto se puede comparar con un pasaje de los *Hechos de Pedro*, 38, donde la crucifixión de Pedro es con la cabeza abajo [lo que simboliza la caída de Adán reparada por la cruz de Cristo, por ejemplo, la extensión cósmica del Verbo; ver más adelante «La cruz cósmica»]). Orbe interpreta el texto en sentido valentiniano[74], pero yo pienso que se trata de una especulación sobre la cruz sin rasgos heréticos y característico de la gnosis judeocristiana.

Un último elemento característico es, sin duda, la presencia de algunas huellas de ascetismo. Un pasaje (*Odas de Salomón*, XI,17-18) lleva a Rendel Harris a creer que las *Odas de Salomón* ponen el matrimonio bajo sospecha[75] y el vino no se menciona jamás. Se recordará que Taciano, que pertenece también a la escuela siria oriental, exagera estas mismas tendencias[76]. Vööbus ha establecido que, originalmente, en Siria los bautizados elegían en el momento del bautismo entre el matrimonio y el celibato, y los que escogían la virginidad eran bautizados los primeros[77]. Todo esto parece estar en relación con un ambiente marcado por el ascetismo de ciertas comunidades judías, sin exageraciones heterodoxas.

El conjunto de estos rasgos coincide con el cristianismo sirio de la Gran Iglesia y, a la vez, apunta a la *Ascensión de Isaías* y a las *Cartas* de Ignacio. Con todo, por una parte parece que estamos ante un grupo en el que la influencia esenia sigue siendo particularmente viva, por otra, algunos rasgos hacen pensar mejor en Siria oriental y en las cercanías de Bardesane, donde las tendencias de la piedad judía permanecen especialmente marcadas[78].

---

[74] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, *op. cit.*, 176-212.

[75] J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon*, 70-71

[76] Ireneo, *Adv. haer.*, 1,28,1.

[77] A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Stockholm 1951) 21-34.

[78] Al mismo ambiente pertenece *El Canto de la Perla*, que se conserva en los *Hechos de Tomás* (108-

5. Bernabé y Hermas

Con la *Epístola de Bernabé* seguimos con los testimonios sobre la Iglesia judeocristiana. Se trata en efecto de un manual de catequesis, que comprende una parte dogmática y otra moral. La segunda es un tratado de las dos vías, paralelo al de *Didaché*. La primera es una colección de *Testimonia*, acompañados de un comentario y agrupados de acuerdo con el plan de la catequesis. El carácter judeocristiano de la obra no es generalmente admitido, lo que se apoya, en particular, sobre el tono de polémica antijudía del texto. A propósito del *Evangelio de Pedro* hemos visto que esto no excluye necesariamente el carácter judeocristiano de una obra. Aunque en ambas obras Cristo es asesinado por los judíos[79], eso no impide que el *Evangelio de Pedro* sea judeocristiano y lo mismo sucede con la *Epístola de Bernabé*[80].

Además, los rasgos judeocristianos son claros. Primero está el género literario. Otra vez los manuscritos de Qumrán, como para las dos obras precedentes, aportan un elemento decisivo. Ahora sabemos, en primer lugar, que los judíos tenían colecciones de *Testimonia* mesiánicos y que los cristianos los utilizaron; además, y sobre todo, el descubrimiento del *Midrash de Habacuc* y de los fragmentos de los *midrashim* de otros profetas menores, muestra la existencia entre los esenios de un género literario, que es precisamente el de la *Epístola de Bernabé*. Este género consiste en aplicar las profecías a los acontecimientos contemporáneos, considerando que éstos realizan las promesas escatológicas[80a]. La única diferencia es que la *Epístola de Bernabé* aplica el método no a un texto, sino a una colección de *Testimonia*.

En este mismo sentido va, también, el hincapié que la *Epístola* hace sobre γνῶσις (II, 3). En otro tiempo en ese punto se veía una influencia

---

113). Estos *Hechos* son gnósticos, pero *El Canto de la Perla* es una antigua composición litúrgica judeocristiana. Cf. A. Adam, «Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied»: BZNW 24 (Berlin) 55-75 [P. H. Poirier, *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire* (Leuven - La - Neuve 1981].

[79] *Evangelio de Pedro*, 1-23. Ver G. Schille, «Zur urchristlichen Tauflehre: stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief»: ZNW 49 (1958) 31-52; L. W. Barnard, «The Epistle of Barnabas and the Tannaïtic Catechism»: ATR 41 (1959) 177-190.

[80] S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 236.

[80a] [Trad. fr. de los *midrashim de Habacuc y de Nahún* en EI, p. 337-365].

helenista, pero ahora sabemos que γνῶσις es también un rasgo de la *Spätjudentum*. Se trata del conocimiento de las realidades escatológicas [81] o, con mayor precisión todavía, para el *Midrash de Habacuc* la gnosis es el conocimiento de un misterio y este misterio consiste en que han llegado los últimos tiempos que los Profetas anuncian (DSH VII, 1-8) [82]. Éste es precisamente el sentido de la γνῶσις en la *Epístola de Bernabé*. Este tipo de exégesis es corriente en el Nuevo Testamento, lo notable es que la *Epístola* lo considera una gnosis, igual que los *midrashim* de Qumrán.

Por otra parte, esto no quiere decir que la *Epístola de Bernabé* sólo presente este tipo de exégesis, que se podría denominar figurativa o tipológica. Hay más tipos representados, que igualmente son de origen judío. Por una parte, se encuentran alegorías morales, pero de tipo rabínico; en particular, se trata de la interpretación de las prohibiciones de alimentos (X). Este tipo se encuentra en la *Epístola de Aristeas* y en Filón, aunque en éste hay una herencia de la tradición, que no tiene nada que ver con su alegorismo helenizante, del que no hay trazas en la *Epístola de Bernabé*. Por otra parte, se observa una reflexión sobre la creación en siete días, figura de la semana cósmica (XV), que denota especulaciones sobre los primeros capítulos del Génesis. Estas elucubraciones jugaron un papel capital en la teología judeocristiana y se encuentran en Papías, Teófilo de Antioquía y el *Pastor de Hermas*; se apoyan, lo veremos, sobre especulaciones judías [83].

Por esto, la exégesis de la *Epístola de Bernabé* es de tipo judeocristiano. Numerosos otros rasgos confirman este origen. Se pueden observar los rastros de la utilización de apocalipsis judíos, del *Libro I de Henoc* (IV,3) y del *Libro IV de Esdras* (XII,1). Hay numerosos rasgos de la teología judeocristiana: designar a Cristo como el Bien-Amado (III,6), igual que en la *Ascensión de Isaías*; la expresión específicamente judía δικαιώματα (I,2; II,1); la importancia que tienen las especulaciones sobre la cruz (XI-XII); la afirmación del milenarismo (XV). La alusión a la leche y miel (VI,8-19) [84] recuerda las *Odas de Salomón* y sugiere la existencia de una comida que

---

[81] J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Louvain 1949) 198.

[82] J. Daniélou, «Eschatologie chrétienne et eschatologie sadocite», en *Les Manuscrits de la Mer Morte* (*Colloque de Strasbourg*, 25-27 mayo 1955) 118-125.

[83] P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (Paris 1961); R. A. Kraft, *The Epistle of Barnabas, its Quotations and their Sources*, diss., (Harvard 1961).

[84] Ver N. A. Dahl, «La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19», en *Aux sources de la Tradition chrétienne* (*Mélanges M. Goguel*), (Neuchâtel 1950) 62-70.

acompañaba la Eucaristía. La actitud ante el *Sabbat*, los sacrificios y el Templo, atestigua también que el autor pertenece a un ambiente judío. Toda la *Epístola de Bernabé* expresa el esfuerzo de un judeocristiano para separar a los judíos de las observancias rituales y mostrarles en el cristianismo la verdadera realización del judaísmo. Esto prueba, evidentemente, que el autor no pertenece al grupo de Santiago, donde se conservaban las costumbres judías, pero hemos dicho que ese grupo no era representativo de todo el judeocristianismo, tal y como lo entendemos.

Con mayor precisión, muchos elementos recuerdan el medio esenio y se presentan como persistencias del judeocristianismo original. Esto resulta claro para el tratado de los dos espíritus, cuyas huellas esenias aparecen más marcadas que en la *Didaché*. Los dos espíritus están personificados: al demonio se le llama el Negro (XX,1) y se opone al ángel de luz (XVIII,1). La expresión «el Negro» reaparecerá en los Ebionitas, cuyos orígenes esenios son seguros. La puesta en común de los bienes (XIX, 8) es un rasgo de la comunidad judeocristiana primitiva, que sigue en esto una costumbre esenia. Igualmente, la polémica contra los sacrificios de sangre, a favor del culto de los labios y contra el Templo de Jerusalén, a favor del Templo cósmico y la morada de Dios en el corazón (XVI, 7), no carece de antecedentes entre los esenios[85]. No se encuentra rastro del tema propiamente cristiano de Cristo como Nuevo Templo.

Por tanto, la *Epístola* presenta contactos con los escritos de Qumrán, pero esos contactos son análogos a los que encontramos en los *Testamentos*, la *Didaché* y las *Odas*; se trata, sencillamente, de la expresión del hecho de que el judaísmo esenio es el ambiente en el que el cristianismo primitivo se inspiró para sus estructuras litúrgicas y ascéticas[86]. No se trata de la influencia de un grupo local concreto, sino de rasgos comunes que se encuentran en el ambiente sirio y en Roma, y que también hay que situar en Egipto. La *Epístola*, de hecho, hay que vincularla a Egipto. Los testimonios de Clemente[87] y Orígenes[88] son un primer indicio. Por

---

[85] J. M. Baumgarten, «Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls»: HTR 46 (1953) 141-159.

[86] L. W. Barnard, «The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls: some observations»: «Scottish Journal of Theology» 13 (1960) 45-59.

[87] Clemente de Alejandría, *Strom.*, II,7,35,5. Cf. La discusión de K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (Berlin 1971) 113-120.

[88] Orígenes, *Contra Celso* I,63.

otra parte se pueden constatar las analogías con los *Oráculos Sibilinos*; parece haberse tranquilizado la persecución romana del tiempo de Trajano y el conflicto es, sobre todo, con los judíos. Desde este punto de vista es contemporánea del *Kerygma de Pedro*, citado por Clemente de Alejandría[89].

Lo vinculamos también con obras que testimonian la gnosis de la Iglesia judeocristiana según el *Pastor de Hermas*. El objeto preciso de la obra es la disciplina de la penitencia y su contexto, la comunidad eclesial. Incluso en este caso, el origen judeocristiano ha sido contestado. Reitzenstein, en su obra *Poimandres*, Dibelius en su comentario y Peterson, en un artículo[90], han subrayado los puntos de contacto del libro con la literatura helenista de las visiones y, en particular, con los textos de Hermes Trimegisto. Pero, a pesar de que es posible plantear el tema de las influencias judías sobre estos Libros, permanece el hecho de que las características judeocristianas son mucho más considerables. Como ha demostrado en último lugar Audet[91]: hay influencias literarias helenistas, pero el fondo es judeocristiano.

Esto lo resalta, en primer lugar, el género literario de las diversas partes de las que la obra está compuesta. Hay visiones completamente análogas a las de los apocalipsis, con los cielos abiertos y con el ángel desempeñando el mismo papel. La única diferencia es que quien recibe las visiones es contemporáneo y que las visiones conciernen a la vida de la Iglesia. En esto la obra está emparentada con el Apocalipsis de Juan. Hermas es uno de esos profetas que la *Didaché* afirma que existen; la *Ascensión de Isaías* lamenta la desaparición; el montanismo muestra que aún sobreviven; y que parecen característicos, no de la existencia del Espíritu en la Iglesia, como piensa Campenhausen[92], sino de la forma concreta que esos carismas toman en la comunidad judeocristiana y, en particular, en el movimiento esenio.

---

[89] Clemente de Alejandría, *Strom.*, VI,5,39.

[90] E. Peterson, «Beiträge zur Interpretation der Visionem im Pastor Hermae» en *Miscellanea Guillaume de Jerphanion = Orient. Christ. Period.* 13 (1947) 624-635, recogido en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 254-270.

[91] J. P. Audet, «Affinités littéraires et doctrinales du *Manuel de discipline*»: RB 60 (1953) 41-82.

[92] H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1953) 210.

Las otras partes del libro llevan igualmente la marca judeocristiana. Los Preceptos son en gran parte un tratado de discernimiento de espíritus que desarrolla el tema de las dos vías, tal y como se encuentra en la *Didaché* y en la *Epístola de Bernabé*. Los contactos con estas dos obras y con los *Testamentos* son múltiples: el conjunto constituye una suma de la teología moral y ascética judeocristiana. En cuanto a las *Parábolas*, delatan esas visiones simbólicas, de las que la apocalíptica judía presenta numerosos ejemplos, en particular en el *Libro I de Henoc* y en el *Libro IV de Esdras*. La comparación con esta última obra, que es contemporánea del *Pastor*, es particularmente importante.

Por otra parte, su dependencia en relación con la apocalíptica judía aparece en múltiples rasgos, especialmente en lo que concierne a la angeología. El ángel de la Penitencia lo nombra el *Libro I de Henoc* (XL, 9). Los ángeles están encargados de la creación (*Vis.*, III,4,1). En particular, merece la pena fijarse en la doctrina del ángel bueno y del ángel malo (*Mand.*, VI,2,1), que se encuentra en relación con la doctrina de las dos vías, cuyo origen judío ya hemos hecho notar. Más decisiva es la doctrina de los ángeles de los vicios (*Mand.*, II,3; V,2-3), que forma parte del fondo común de la teología judeocristiana. Se la encuentra en el *Testamento de Rubén* (III,3-6) y en las *Homilías Clementinas* (XI,10). Aparece la talla gigantesca de los ángeles (*Sim.*, VIII,1,2); el tema de los ángeles sirviendo los tronos en las ascensiones (*Vis.*, I,4,3; III,10,1), que se vuelve a encontrar en el *Evangelio de Pedro* (39). Toda esta angeología está sacada directamente de la apocalíptica judía y de la espiritualidad esenia.

Los rasgos propiamente judeocristianos son numerosos. La bajada a los infiernos está unida directamente al tema de la salvación de los santos del Antiguo Testamento, lo que constituye la forma judeocristiana de la doctrina, que se encuentra en el *Evangelio de Pedro* y en la *Epístola de los Apóstoles* (*Sim.*, IX,16,15). La teología trinitaria extrae sus categorías de la angeología, pero con una forma diferente a la que encontramos en la *Ascensión de Isaías*: el Verbo aparece como el jefe de los seis arcángeles, siendo él mismo el séptimo. Esta teología angelomórfica, que es ortodoxa, es, tal y como mostraremos, típicamente judeocristiana. Lo mismo sucede con la expresión «el Nombre» para designar al Verbo. Se la vuelve a encontrar en el *Evangelio de la verdad*, que la obtiene de la teología judeocristiana. Audet reconoce el carácter judeocristiano de la teología del *Pastor de Hermas*, pero no ha calibrado todo su alcance, pues discute su naturaleza trinitaria.

La disciplina eclesiástica es igualmente característica del judeocristianismo y, una vez más, manifiesta en este terreno la fuerte impronta que han dejado los esenios sobre las formas de organización. Citaré dos ejemplos. El primero toca a la disciplina de la penitencia, que constituye el objeto principal del libro. La disciplina de la excomunión temporal o de por vida, aparece como la expresión en el ambiente judeocristiano del poder apostólico de perdonar o retener los pecados[93]. A. Adam ha señalado otro rasgo[94]. Se conoce el extraño pasaje en el que Hermas relata cómo ha pasado una noche con vírgenes santas (*Sim.*, IX,11). Adam lo compara al de Taciano (XV) y al de la *Didaché* (XI,11). Es posible que haya una alusión a esas uniones espirituales en Pablo (1 Cor 7,36-38), pero Hermas parece situarse en el contexto del ideal esenio, tal y como lo describe Filón en *De vita contemplativa*. Durante largo tiempo se encuentran huellas en la institución de las vírgenes συνείσακτοι. Pero éstos eran, como muchas otras costumbres (por ejemplo, la unión de la eucaristía y la comida), usos que estaban unidos a una mentalidad judía y que no era cuestión de mantener en el ambiente de los cristianos llegados del paganismo.

De este modo, el *Pastor* aparece como una de las obras esenciales para nuestro conocimiento del ambiente teológico y espiritual del judeocristianismo. El problema de su fecha es complejo[95]. Los datos son conocidos. Por una parte, Hermas nos dice que debe transmitir su libro a Clemente, quizás el Papa, lo que nos situaría hacia el año 90. Por otra parte, el *Canon de Muratori* nos dice que el Pastor ha sido escrito en Roma bajo el Papa Pío, hacia el año 140. La solución parece ser que la obra presenta varias etapas de redacción, de las que la primera se remontaría a los alrededores del año 90. Éste es el valor que parece tener el texto que, en su primera etapa, nos cuenta una situación muy arcaica de la comunidad romana. Las indicaciones que conciernen a la jerarquía, que se emparejan con las de la *Didaché*, parecen confirmarlo. Por otra parte, esto se corresponde bien con el estado del texto, que presenta variantes que manifiestan manipulaciones. La más importante, como mostraremos, es la sustitución con la expresión «el

[93] Cf. L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (Lund 1966).
[94] A. Adam, «Erwägungen zur Herkunft der Didache»: ZKG 68 (1957) 21-23.
[95] Cf. S. Giet, *Hermas et les Pasteurs* (Paris 1963) y mi crítica en RSR 52 (1964) 103-107.

Nombre del Señor», de la expresión típicamente judeocristiana «el Nombre», que no aparece después[96].

La localización del libro en Roma está atestiguada por el texto mismo y no plantea duda alguna. Queda la cuestión del ambiente en el que se escribió. Las influencias esenias son muy marcadas. ¿Se trata, igual que en los tres textos que hemos visto antes, de esa marca esenia que todo el judeocristianismo arcaico presenta en los terrenos de la moral y de las instituciones? ¿Hay una influencia más precisa, y hay que ver en Hermas, tal y como propone Audet, al hijo de un esenio convertido, que llega a Roma después del año 70? La diferencia de clima entre el *Pastor* y la *Epístola de Clemente* Romano, que es de la misma época, permite pensar que hay en Hermas algo más que la persistencia de rasgos esenios primitivos, y dar la razón a Audet cuando ve en el *Pastor* un vestigio de influencias esenias posteriores al año 70. En esto la obra habría que acercarla a las *Odas de Salomón*, con las que está emparentada en su ascetismo místico.

6. Ignacio y Clemente

Nos queda hablar de dos obras que pertenecen a un género particular: se trata de cartas enviadas por obispos, las *Epístolas* de Ignacio de Antioquía y la *Epístola de Clemente* Romano, aunque en realidad tienen caracteres muy diferentes. Las *Epístolas* de Ignacio de Antioquía son la obra más importante de la época que estudiamos. Por varios aspectos desbordan nuestro estudio. Por una parte, nos encontramos en presencia de la misma fe de la Iglesia transmitida a través de la sucesión de los obispos y no de especulaciones teológicas o de tradiciones privadas. Por otra parte, se trata de la obra de un gran santo, iluminado por el Espíritu, en el que el ideal del cristianismo primitivo se expresa con un esplendor inigualable.

Sin embargo, el único aspecto desde el que aquí vemos a Ignacio es el de testigo del judeocristianismo. A primera vista, se podría dudar en

[96] Se puede añadir que la particular autoridad que Orígenes reconoce a la obra es un argumento a favor de que se remonta hasta la época apostólica. En este sentido, es notable que el *Pastor* vaya justo después del Nuevo Testamento en el *Codex Sinaiticus*.

vincularlo con el mismo ambiente de los autores que hemos estudiado hasta ahora. Primero, su obra presenta un carácter muy antijudaizante: «Es absurdo hablar de Jesucristo y de judaizar» (*Magn.*, X,3). Los adversarios, a los que acusa de corromper la comunidad y a los que combate sin tregua, son cristianos influenciados por el judaísmo gnóstico, que niegan la realidad de la encarnación y que, para esto, pretenden apoyarse sobre el Antiguo Testamento[97]. Estamos ante la gnosis judaizante, pues hemos visto que la lucha contra las tendencias judaizantes caracteriza a los judeocristianos, en particular en la *Epístola de Bernabé*.

Segundo, los desarrollos teológicos que encontramos en Ignacio presentan similitudes incontestables con algunas de las obras de las que hemos hablado, en concreto, la *Ascensión de Isaías* y las *Odas de Salomón*. Estas dos obras nos ha parecido que estaban unidas al cristianismo sirio. Ahora bien, Ignacio, justamente, es obispo de Antioquía. Su obra presenta las huellas de la influencia de la teología siria, emparentada con un judaísmo de carácter gnóstico, que conoce a la vez formas ortodoxas y heterodoxas. El gran mérito de H. Schlier es haber establecido este punto con el detalle que entraña la convicción[98].

En primer lugar, hay que hacer notar un cierto número de rasgos típicamente judeocristianos. Cristo es designado en modo absoluto con la expresión «el Nombre»: «Habéis aprendido que venía de Siria encadenado por el Nombre» (*Ef* I,2). Esta expresión se vuelve a encontrar en el *Pastor de Hermas*. También usa para designar a Cristo la expresión «Bien-Amado» (ἠγαπημένος) (*Smyrn.*, encabezamiento). Ahora bien, ésta es una expresión ordinaria en la *Ascensión de Isaías* y presenta un carácter arcaico. La imagen de Cristo como jardinero y de la Iglesia como «plantación» (φυτεία) (*Phil.*, III,1; *Trall.*, XI,1) es típicamente judeocristiana; se la encuentra en la *Ascensión de Isaías* (IV,3): la Iglesia es «la plantación que los doce apóstoles del Bien-Amado han plantado». Figura en las *Odas de Salomón* XXXVIII,17-20[99].

[97] E. Molland, «The Heretics combatted by Ignatius of Antioch»: «Journal of Eccl. Hist.» 5 (1954) 16, recogido en *Opuscula patristica* (Oslo 1970) 17-23. Cf. también L. W. Barnard, «The Background of St. Ignatius of Antioch»: VC 17 (1963) 193-206, recogida en *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966) 19-30.

[98] H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929) 175-186.

[99] H. Schlier, *ibíd.*, 50. La expresión es familiar en la comunidad de Qumrán (DSD VIII,5).

consideraciones del capítulo XX sobre el orden de la creación como expresión de la voluntad de Dios, se encuentran en el *Libro II de Henoc* y en los *Testamentos*[109].

Pero lo más importante es que la *Epístola* presenta varios ejemplos de un género típicamente judeocristiano, el de la *Haggadah* homilética, que presenta una sucesión de personajes del Antiguo Testamento como modelos de virtudes[110]. Este género aparece ya en la Sabiduría griega, con el elogio de los Padres. Se encuentra en la Epístola a los Hebreos (11,1-40), a propósito del elogio de la fe. Aparece en el *IV Libro de los Macabeos* (XVI,20-21). Los *Testamentos de los XII Patriarcas* poseen un género análogo, que está igualmente atestiguado, vinculándose seguramente a fuentes judías, en la liturgia de las *Constituciones Apostólicas* (VIII,1,13-16). Por fin, la iconografía judía, la de *Doura Europos* y la pintura de las catacumbas, atestigua la existencia de esas series de personajes, que se remontan a prototipos antiguos[111].

De este género, la *Epístola de Clemente Romano* presenta varios ejemplos. Hay una *Haggadah* de los efectos de la envidia (IV,1-3), cuyos ejemplos son Caín, Esaú, los hermanos de José, Aarón y María, Datán y Abirón, los enemigos de David[112]. Tenemos a continuación un elogio de los santos del Antiguo Testamento: Henoc, modelo de obediencia (IX,3), Noé, de fidelidad (IX,4), Abrahán, de fe (X,1-7), Lot, de hospitalidad (XI,1-3), Rahab, también de hospitalidad (XII,1-7). La elección de estos ejemplos puede parecer curiosa, aunque desde luego es tradicional, pues estos personajes aparecen frecuentemente en los textos y monumentos antiguos. Hay que advertir la importancia otorgada a los no judíos, donde es posible descubrir la intención apologética, como en el *Libro II de Henoc.*

Más adelante tenemos un elogio de la humildad. Los primeros nombrados son los penitentes, Eliseo, Elías y Ezequiel, vestidos con piel de cabra, recuerda Heb 11,37 (XVII, 1). Abrahán ha reconocido ser polvo y ceniza (XVII,2). Job ha confesado que no está exento de mancha

---

[109] Ver W. C. Van Unnik, «Is I Clement 20 purely stoic?»: VC 4 (1950) 181-189. A. Jaubert, «Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis»: VC 18 (1964) 193-203.

[110] Ver H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-hellenistichen Homilie* (Göttingen 1955) 11-39.

[111] Ver A. G. Martimort, «L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique»: «Riv. Arch. Crist.» 25 (1949) 105-114.

[112] K. Beyschlag, *Clemens Romanus un der Frühkatholizismus* (Tübingen 1966) 48-135.

(XVII,4). A Moisés, Clemente le atribuye una frase que debe provenir de un apócrifo: «no soy más que vapor (ἀτμίς) escapándose de una marmita» (XVII,6). David ha pronunciado el *Miserere* (XVIII,2-19). Más adelante, Abrahán, Isaac y Jacob son presentados como modelos de los que marchan por los caminos de Dios (XXXI,2-4).

7. Tradiciones de los presbíteros

Hemos enumerado hasta aquí los principales monumentos que subsisten del período judeocristiano de la historia de la teología. Pero al lado de los documentos escritos, se presenta la cuestión de saber si algunas tradiciones orales, procedentes de ese ambiente, han subsistido y fueron recogidas por escrito posteriormente. Sobre esto tenemos dos testimonios esenciales. El primero es de Papías, el segundo de Clemente de Alejandría. Uno y otro declaran haber puesto por escrito tradiciones venidas de los apóstoles. No hay que entender esto como afirmación de una procedencia de los mismos apóstoles, sino del entorno apostólico, es decir, de la comunidad judeocristiana primitiva. El estudio de estas tradiciones nos hará entender, por una vía diferente, las mismas doctrinas que hemos encontrado en los textos escritos y así se aporta una confirmación de su carácter judeocristiano.

Papías nos es conocido principalmente a través de Ireneo y Eusebio. El testimonio del primero es más precioso, porque pertenece al mismo ambiente que Papías y sólo es posterior por poco. Ireneo escribe lo siguiente: «Papías, discípulo de Juan y compañero de Policarpo, hombre antiguo, da testimonio de estas cosas por escrito en el cuarto de sus libros. Escribió cinco» (*Adv. hær.,* V,33,4). Ireneo conoció a Policarpo. Su testimonio sobre Papías es, pues, de primera mano. Nos atestigua que ha pertenecido a una generación que era todavía contemporánea de los Apóstoles. También testifica su origen asiático. Por otro lado, Ireneo ha conocido la obra de Papías. Es conocido el sentido que tenía Ireneo de la tradición apostólica. Pues bien, es precisamente ese sentido de la tradición el que le hace conceder tanto valor a la obra de Papías, ya que ésta lo pone en contacto con los tiempos apostólicos [113].

---

[113] Ver E. Gutwenger, «Papias. Eine chronologische Studie»: ZKT 69 (1947) 416.

Esto plantea enseguida una cuestión, que dirige el estudio que abordamos. En la época de Ireneo se puede entender por tradición dos cosas diferentes. Por una parte, existe una transmisión oficial de la fe, tal y como se expresa por la «regla de la fe», y cuyo órgano es la sucesión de obispos. Esta tradición es a la vez oral y escrita y versa sobre las verdades principales. Por otra parte, existen en esta época tradiciones orales, que se refieren a campos muy diferentes y que se remontan, no a los Apóstoles mismos, sino a la generación apostólica, a la primera comunidad, que, por serlo, ha gozado de una gran autoridad en el siglo segundo. No obstante, no llevan hasta la tradición en el sentido dogmático del término, sino solamente hasta tradiciones antiguas. El contenido de estas tradiciones es precisamente el objeto de nuestro estudio, a saber, la teología de la comunidad cristiana de los tiempos apostólicos. Así se señala su importancia para nuestro propósito.

Esto viene confirmado por el segundo testimonio que poseemos sobre Papías, el de Eusebio. Éste nos ha transmitido el prefacio de la obra de Papías, de la que nos da el título, *Exégesis de las palabras del Señor*: «No dudaré en reunir para ti (en este libro) todas las cosas que he aprendido de los presbíteros y que he fijado en la memoria, al mismo tiempo que mis interpretaciones (ερμηνείαις)... Si por azar llegaba alguien que había conocido a los presbíteros, yo le interrogaba sobre las palabras de éstos, sobre lo que habían dicho Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo o algún otro discípulo del Señor, o sobre lo que decían Aristón y el presbítero Juan, discípulos del Señor. Pensaba, en efecto, que lo que viene de los libros no es tan útil como lo que procede de una palabra viva y permanente» (HE III,39,3-4).

El texto es explícito. Por presbíteros, Papías parece designar, de modo global, el ambiente de la primera comunidad, incluyendo tanto a los apóstoles como a los demás. No es, por tanto, la enseñanza de los apóstoles como tal lo que le interesa. Por otra parte, distingue claramente los libros, que son las Escrituras canónicas, y las tradiciones orales, que son algo diferente y en lo que se interesa de modo particular. No se podría delimitar mejor lo que nos trasmite: doctrinas procedentes de la comunidad judeocristiana, pero que no forman parte de la tradición oficial de la Iglesia, esto es, hablando con propiedad, la teología de la primera comunidad. Papías tiene, por otra parte, una aportación personal: él mismo ha hecho ἑρμηνεῖαι, ha sido exegeta y teólogo. Bajo este título representa una fuente distinta y posterior, pero que está relacionada también con la teología judeocristiana.

resultan de la fusión de elementos compuestos que ha sido fácil reconstruir. Un primer conjunto, el más antiguo, está constituido por las *Predicaciones de Pedro* [7]. Esta obra es un tratado ebionita del siglo II y nos da la teología del ebionismo.

Estas *Predicaciones de Pedro* han sido incorporadas al final del siglo II en un relato de los viajes de Pedro y de sus encuentros con Simón el Mago. El relato de los viajes de Pedro pertenece al género de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles,* género que fue muy cultivado al final del siglo II. Se parece mucho a los *Hechos de Pedro*, que son de la misma época [7a]. Pedro realiza numerosos milagros y conversiones innumerables; también es un apologista sutil que discute con Simón y le refuta. Combinado con los *Kerigmas*, esta obra ha dado los Περίοδοι Πέτρου, los *Viajes de Pedro*. Obra que es citada por Orígenes, lo que nos da un *terminus ante quem* de su fecha (Cullmann, *op.cit.*, p. 32-33). Igualmente, bajo el título Περίοδοι, Epifanio la enumera entre los libros santos de los ebionitas.

Los *Kerigmas de Pedro* comprenden, en primer lugar, la *Epístola de Pedro a Santiago*. Pedro le explica a Santiago que le envía una exposición de su doctrina para servir en la formación de «aquéllos que quieren abrazar la carrera de la enseñanza», de manera que quede asegurada la ortodoxia de su pensamiento. En efecto, continúa, «algunos de la gentilidad han rechazado mi predicación, conforme a la Ley, para adoptar una enseñanza contraria a la Ley, una charlatanería frívola dispensada por el hombre enemigo» (II,3). Pedro subraya así que su enseñanza es fiel a la Ley judía. Por otra parte, «el hombre enemigo» designa a Pablo, quien es considerado el responsable del rechazo de la observancia de la Ley. Recordamos que Ireneo y Epifanio daban este rechazo de Pablo como uno de los caracteres del ebionismo.

En cuanto a los *Kerigmas* propiamente dichos, su contenido está repartido entre las diferentes predicaciones de Pedro, que llenan las *Homilías* y los *Reconocimientos*. Tendríamos dificultades para reconstruir su plan si Pedro, cuando decide enviar a Santiago el resumen de su

[7] Esta obra es completamente diferente de un *Kerygma de Pedro*, que cita Clemente de Alejandría, y que es el primer tratado ortodoxo de apologética que conocemos. Ver J. N. Reagan, *The preaching of Peter* (Chicago 1923).

[7a] Texto griego en R. A. Lipsius y M. Bonnet, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, I, p. 45-103; trad. fr. de L. Vouaux, *Les Actes de Pierre* (Paris 1922).

enseñanza, no hubiese dado el índice de materias en los *Reconocimientos* (III,75,1-11). De ese modo, el autor del escrito ha tenido cuidado, distribuyendo la obra a través de todo su escrito, de darnos un hilo conductor, que nos permite reconstruirla. Schoeps (*op. cit.*, p. 40-52) da la lista con los trozos que corresponden a cada uno de los capítulos. El primer libro trata del verdadero profeta y de la verdadera comprensión de la Ley, de acuerdo con la enseñanza de la tradición de Moisés. Este libro es uno de los más importantes. En él encontramos, en primer lugar, la concepción de Cristo como el verdadero profeta (*Homilías* I,19), después viene la de Adán, entendido como la primera encarnación del verdadero Profeta y extraño al pecado (*Homilías* II,16 y 52).

Pero la segunda parte de la obra es también importante. Esta parte contiene la doctrina de las falsas perícopas, que afirma que : «un gran número de errores contra Dios han sido añadidos a las Escrituras. Veamos cómo. El profeta Moisés, según la voluntad de Dios, había transmitido la Ley con las necesarias explicaciones a setenta hombres escogidos, para que éstos hiciesen aprovechar a aquéllos del pueblo que lo quisiesen; poco tiempo después, al poner la Ley por escrito, ésta recibió una serie de adiciones que comprenden errores contra el Dios único...» (*Homilías* II,38,1). Esta teoría se encuentra de nuevo en la *Carta a Flora* (4), que es del gnóstico Ptolomeo, quien la toma del judeocristianismo[8]. Corresponde a la preocupación, que aparece ya en escritos esenios, como por ejemplo el *Libro de los jubileos*, de apartar todo lo que chocaba del Antiguo Testamento. Epifanio da la misma información: «No admiten el Pentateuco de Moisés en su totalidad, sino que suprimen algunas palabras. Si les haces objeciones sobre la consumición de carne, (el ebionita) responde que no cree en esos pasajes» (XXX,18).

El libro sexto presenta la doctrina fundamental de los dos espíritus que menciona Epifanio: «Dios, por haber delimitado dos reinos, también ha constituido dos periodos. Ha decidido dar al Malvado el mundo presente... y ha prometido al Bueno que le entregará el mundo del porvenir... Por esto, se han propuesto dos vías al hombre, la de la Ley y la de la iniquidad, y se han delimitado dos reinos, el que se llama reino de los cielos y el de los que ahora reinan en la tierra; dos reyes

[8] Ptolomeo, *Lettre à Flora*, edición-trad. G. Quispel, SC 25 bis (Paris [2]1966).

han sido establecidos legítimamente: uno ha sido elegido rey legítimo del mundo presente y efímero... ; el otro es también rey, pero del mundo que tiene que venir... Cada uno de los dos busca dominar al otro... Cada hombre tiene el poder de obedecer a quien quiera de esos dos reyes... » (*Homilías* XX, 2-3).

Esta concepción de los dos reinos se expresa a través de toda la historia por la teoría de las *syzygies*, de las parejas, según la cual a cada profeta verdadero corresponde un falso profeta que le precede. Esto es una doctrina característica del ebionismo: «Para enseñar a los hombres la verdad de los seres, Dios, que es uno y el mismo, ha dividido todos los extremos en parejas opuestas... De este modo también ha distribuido a los príncipes de la profecía... Así es como, justo después de Adán, que había sido hecho a imagen de Dios, el primero que nació fue un hombre injusto, Caín, y el segundo un hombre justo, Abel. Igual sucede más tarde para las figuras de los dos espíritus que dejó aquél al que llamáis Deucalion... : el primero que soltó fue el cuervo negro y el segundo, la blanca paloma. Lo mismo sucede para los dos hijos de Abrahán, el primero de nuestra estirpe: el primero que nació fue Ismael, el segundo Isaac, el bendito de Dios... De modo paralelo otra vez, el primero fue el gran sacerdote, el legislador vino después» (*Homilías* II, 15-16). En este último rasgo se descubre la crítica del sacerdocio y del culto.

Esta oposición continúa en el Nuevo Testamento: «Por ello, el que pertenece al número de los hijos de mujer ha venido primero (Juan Bautista) y quien pertenece al número de los hijos del hombre ha venido el segundo (Jesús). Observando esta diferencia, se hubiese podido reconocer quién releva a Simón (o sea Pablo) que ha venido el primero, antes de mí, a las naciones, y a quien relevo yo, que he venido el segundo y le he sucedido como la luz a las tinieblas... Después de esto, hacia el final, es preciso que el Anticristo venga el primero y, entonces, aparecerá el verdadero Jesucristo... » (II,17). Se puede advertir la polémica antijoánica, que tiene sus raíces en el conflicto entre los discípulos de Juan y los de Jesús en el ambiente judeocristiano[9]. Por otra parte, Pablo, asimilado a Simón el Mago, es opuesto a Pedro.

[9] Ver O. Cullmann, «Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος» en *In honorem A. Fridrichsen* (Conjectanea Neotestamentica 11, Lund 1947) 26, 32.

El parecido entre esta doctrina y la del *Manual de disciplina* salta a la vista. Los dos príncipes son instituidos por Dios desde el origen. Uno corresponde al mundo presente, el otro al mundo futuro. Su conflicto continúa a lo largo de toda la historia. En cada generación se expresa por la oposición entre un buen profeta y un falso profeta. Esto se encuentra en el *Documento Sadocita* (CDC V,17-21). Por otra parte, ese conflicto existe también en el alma de cada hombre, que presenta una mezcla de buenas y de malas disposiciones. Es la doctrina de los dos *yeser*, como Schoeps ha tenido razón en hacer notar, con su doble aspecto cosmológico y psicológico [10]. De este modo hay dos vías que se ofrecen al hombre. Todo esto es puro esenismo, sólo que con una coloración cristiana, donde Cristo es el último de los verdaderos profetas.

Una última fuente para el conocimiento de la teología ebionita es la traducción de la Biblia al griego realizada por Símaco. Orígenes utilizó esta traducción en las *Hexapla*. Pero es, sobre todo, Jerónimo quien la ha apreciado particularmente. Alaba a Símaco por no haber traducido simplemente en modo literal, como Aquila, sino por haber seguido el movimiento del pensamiento (*Com. Amos* I, in 3, 11). A través de esta vía, se encuentra que Símaco ha tenido influencia en la *Vulgata*. Por otra parte, sabemos por Eusebio que era ebionita [11]. Éste escribe: «Hay que saber que uno de sus traductores, Símaco, era ebionita. La herejía llamada ebionita es la de la gente que dice que Cristo nació de José y de María, piensan que ha sido sencillamente un hombre, y afirman con fuerza que hay que observar la Ley como lo hacen los judíos... Todavía se muestran los comentarios de Símaco en los que se esfuerza por confirmar esa herejía por el Evangelio de Mateo. Orígenes menciona que tiene esas obras, junto a otras exégesis de Símaco sobre la Escritura, por una cierta Juliana, que dice que las recibió de Símaco mismo» (HE VI, 17). Esta cuestión ha sido estudiada especialmente por H. J. Schoeps [12].

El conjunto de los testimonios de los Padres y de los documentos ebionitas nos permiten hacernos una idea de su doctrina. El primer

[10] H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen 1950) 48-49.

[11] Los ebionitas a veces son llamados simaquianos (Ambrosiaster, *Com. Gal., Prol.,* PL 17, 337c; edición H. J. Vogels, CSEL 81, vol. 3, 1969, p. 3).

[12] H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 350-366; *Aus frühchristlicher Zeit*, 82-119.

punto es su cristología. Los ebionitas tienen fe en Jesús y esto los distingue radicalmente de los judíos, pero, para ellos, Jesús es solamente un hombre elegido por Dios. Niegan su nacimiento virginal, que es uno de los puntos más claramente afirmados. Es en el bautismo cuando una fuerza de Dios bajó sobre él. Es preciso unir a este punto el acento puesto en los *Kerigmas de Pedro* sobre el monoteísmo y la eliminación de los pasajes del Antiguo Testamento que pueden sugerir una pluralidad en Dios y que los cristianos utilizan en sentido trinitario. Los ebionitas son radicalmente antitrinitarios.

También rechazan todo aspecto soteriológico del cristianismo. Para ellos la misión de Jesús consiste solamente en enseñar. Él es el verdadero profeta, según la expresión de los *Kerigmas de Pedro*. Desde aquí se ve la perspectiva ebionita: es la de una sucesión de profetas, de los que los principales son Adán, Moisés y Jesús, que mantienen la tradición de la verdadera religión. La concepción de Adán como profeta y como impecable es característica en este sentido. También lo es la importancia dada a Moisés. Jesús aparece, a continuación de ellos, para reformar el judaísmo y llevarlo a su pureza. Estamos en una perspectiva esenia, sólo caracterizada por la importancia dada a Jesús.

Por otra parte, los ebionitas son fieles observantes de la Ley, como todos los judeocristianos. Observan la circuncisión y el *Sabbat*. Para ellos Jesús no ha querido suprimir la Ley. Esta supresión es obra de Pablo, que es su gran adversario, «el hombre enemigo» de los *Kerigmas de Pedro*. Ellos pretenden defender el verdadero pensamiento de Jesús contra la deformación que Pablo le ha hecho padecer. Pero, por otra parte, Jesús se les presenta como un reformador de la Ley, que la lleva al verdadero pensamiento de Moisés. Tal y como existe en el judaísmo, les parece que la Ley está contaminada con elementos posteriores a Moisés y que son de origen diabólico. Estos elementos que hay que rechazar son, en primer lugar, las prescripciones que conciernen al culto en el Templo y los sacrificios sangrientos. Este rasgo denota una heterodoxia judía, que lleva hasta sus últimas consecuencias la ruptura de los esenios con el culto oficial. Parece que se puede, con Cullmann, ver en los ebionitas a esenios unidos a la persona de Cristo después de la caída del Templo [13].

---

[13] Ver O. Cullmann, «Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudokle-

2. Elkai y sus discípulos

En las cercanías del ebionismo debemos situar uno de los grupos judeocristianos heterodoxos más interesantes, el elkasaísmo. Conocemos esta secta por informaciones que nos dan Orígenes, Hipólito y Epifanio. Los dos primeros la han conocido directamente, pues se expandió al inicio del siglo III. Sin embargo, una información de Hipólito sitúa la revelación hecha a Elkai tres años antes del inicio del reino de Trajano (*Elench.*, IX, 13 y 16), y el carácter arcaico de la doctrina confirma enteramente esa fecha. Epifanio precisa, por otra parte, que Elkai «procedía del judaísmo y pensaba a lo judío» (*Panarion* XIX, 1, 5). Por último, los elementos cristianos son seguramente primitivos, como bien ha visto Waitz.

En primer lugar se advierten numerosos puntos de contacto de elkasaítas y ebionitas. Por una parte, los elkasaítas siguen fieles a las costumbres judías. «(Elkai) propuso un género de vida según la Ley, escribe Hipólito, repitiendo que los fieles están obligados a hacerse circuncidar y vivir según la Ley» (*Elench.*, IX,14). Obligaba a sus discípulos a rezar girándose hacia Jerusalén, según Epifanio (*Pan.*, XIX,3,6). Pero, por otra parte, los elkasaítas condenan los sacrificios y proscriben el uso de la carne (*ibíd.*). Todo esto nos pone en presencia de un grupo judío cismático, cercano a los esenios.

Otros rasgos acercan los elkasaítas a los ebionitas: «(La secta) escribe Orígenes, rechaza algunas partes de la Escritura, pero por otra parte se sirve de textos sacados de todo el Antiguo Testamento y del Evangelio; rechaza enteramente al Apóstol» (*ap.* Eusebio, HE VI,38). Esto se corresponde exactamente con el método ebionita, con la teoría de las falsas perícopas. El carácter judeocristiano aparece claramente en el rechazo de san Pablo. La cristología es igualmente ebionita: según Elkai, «Cristo ha sido un hombre como los demás, ésta no ha sido la primera vez que ha nacido de una virgen, pues este hecho se ha producido ya en el pasado: muchas veces ha nacido y nace, aparece y crece, yendo de

mentinen», en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*: BZNW 21 (Berlin 1954) 35-51. Ver también J. L. Teicher, «The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites»: «Journal of Jewish Studies» 2 (1951) 67-99; H. J. Schoeps, «Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?»: ZRGG 3 (1951) 322-336.

nacimiento en nacimiento y pasando de cuerpo en cuerpo» (*Elench.*, IX, 14). Tenemos aquí juntas la doctrina de Cristo como un simple profeta y la de las reencarnaciones del verdadero profeta, como en el ebionismo. Según Epifanio, Adán es para los elkasaítas la primera de esa encarnaciones (*Pan.*, LIII,I,8).

Pero, sobre ese fondo común con el ebionismo, se erige la revelación propia de Elkai, que es lo que constituye lo específico. Veamos cómo Hipólito cuenta las circunstancias y el contenido. Elkai en una visión había recibido un libro. Ese libro le había sido entregado por un ángel, un ángel inmenso, de 96 millas de alto que «estaba acompañado de un ser femenino cuyas dimensiones eran también las que hemos dicho. El ser masculino se llamaba Hijo de Dios y el ser femenino se llamaba el Espíritu Santo» (*Elench.*, IX,13). El contenido del libro era la buena nueva de una remisión de los pecados cometidos después del bautismo, concedida con la condición de «hacerse bautizar una segunda vez en el nombre de Dios muy grande y muy alto y en el nombre de su Hijo, un gran rey, de purificarse, vivir castamente y recurrir al testimonio de los siete testigos designados en este libro, el cielo, el agua, los espíritus santos, los ángeles de la oración, el aceite, la sal y la tierra» (*Elench.*, IX,15)[14].

Aquí nos encontramos directamente en el contexto de la teología judeocristiana, en las cercanías del *Evangelio de Pedro* o del *Pastor de Hermas*. Hemos encontrado ya la mayor parte de los rasgos que se ven aquí: la talla gigantesca de los ángeles, el Hijo de Dios y el Espíritu Santo son considerados bajo la forma de dos ángeles y el carácter femenino del Espíritu. Por otra parte el contexto de la visión es el que encontramos de ordinario al final del siglo I: la aparición de un ángel y la comunicación de un libro por ese ángel. Esto recuerda directamente la visiones del *Pastor de Hermas*. Elkai aparece como un profeta, al modo de Hermas, pero en este caso es un profeta heterodoxo. No hay ninguna razón para ver, con Thomas[15], en estos temas cristianos un barniz añadido, sino que, más bien, constituyen el tejido de la visión original.

Pero el parecido con Hermas va todavía más lejos. No sólo se refiere a la forma de la revelación, sino también a su contenido, pues se trata, en

[14] Se puede observar que antes de la iniciación ebionita, el candidato pone por testigos a los elementos de que no traicionará los secretos (*Hom. Clem. Diamart.*, 2; GCS 3).

[15] J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 a.C.-300 d.C.)*, (Gembloux 1935) 155.

efecto, del anuncio de una remisión de los pecados cometidos después del bautismo, de una segunda penitencia. Éste es el mismo contenido del libro entregado a Hermas por la mujer anciana que se le aparece. Si la primera parte de Hermas data del final del siglo I, o del inicio del segundo, es contemporáneo de la visión de Elkai. Se trata, por tanto, de un problema que ha desempeñado un papel particularmente importante en aquel entonces en la comunidad judeocristiana. Hermas parece venir de los esenios, igual que Elkai de los ebionitas. Pero tanto uno como otro tienen una teología trinitaria. Desde este punto de vista, Elkai está más cerca del judeocristianismo ortodoxo que los ebionitas. Por esto, representa una escisión en el interior de la comunidad judeocristiana ortodoxa.

Sin duda, este mismo punto de llegada, nos da derecho a considerar que los ritos de la segunda penitencia han sido tomados de la Iglesia judeocristiana. Esto nos lleva a dos observaciones. La primera concierne a los siete testigos invocados. El primero y el último son el cielo y la tierra. Se puede pensar en Is 1,2: «Cielos, escuchad, y tú, tierra, presta oídos»[16]. En el pseudo-Bernabé (IX,3) el texto lleva el añadido: «en testimonio». Se puede observar una invocación parecida en Filón, *In Flacc.*, 123. Los otros testigos son, sin duda, los elementos que se utilizaban en el bautismo: aparte del agua había una unción con aceite y la imposición de sal en la lengua. La unción con aceite se conecta con lo que sabemos, por otra fuente, del ritual judeocristiano. La sal se encuentra entre los ebionitas (*Hom. Clem.*, XI, 34, 1).

Los otros dos testigos aportan datos todavía más precisos: los «espíritus santos» son nombrados después del agua, lo que es, con seguridad, una alusión al bautismo en el agua y el Espíritu. Pero el plural nos recuerda que en el judeocristianismo, hay perennemente un paso desde el Espíritu a los espíritus, tanto se trate de siete espíritus, como en el Apocalipsis de Juan, que son expresión de la efusión del Espíritu, como que se trate, en Hermas, de los «espíritus santos» que son las virtudes sobrenaturales comunicadas en el bautismo. En cualquier caso, en Hermas, es generalmente el Espíritu Santo quien se opone a los «espíritus malvados». El texto de Elkai presenta aquí una fórmula más arcaica.

[16] Este texto es citado con frecuencia por los gnósticos: Simón (Hipólito, *Elench.*, VI,13), Justino (*Elench.*, V. 26).

En cuanto a los «ángeles de la oración», su presencia en el bautismo se une también con reflexiones judeocristianas. Quispel ha hecho notar que «las especulaciones sobre el Nombre y sobre el Ángel del bautismo tiene una base cristiana muy antigua» [17]. Encontramos el ángel del bautismo en *De Baptismo* de Tertuliano (VI,1). En Hermas, son los ángeles quienes construyen la Iglesia sobre el agua, es decir, quienes presiden el bautismo (*Vis.*, III,3,5-4,2). Es posible que haya una alusión a la presencia de los ángeles en el bautismo en las *Odas de Salomón* IV, 8 [18]. En cualquier caso, la doctrina se encuentra en Orígenes y en el siglo IV, como herencia de la teología primitiva [19]. Kretschmar hace notar, a propósito de este texto, que «la concepción de los ángeles como testigos del bautismo está extendida desde los tiempos más antiguos» [20]. Se puede remontar a los esenios. El *Josefo eslavo*, en efecto, menciona que el juramento de entrada en la comunidad incluye tomar como testigos a los ángeles [21].

El segundo aspecto importante, desde el punto de vista sacramental, es el uso de ritos bautismales y de unciones fuera del primer bautismo. Elkai lo confirma como rito de reconciliación; en otro sitio se alude a los bautismos para la liberación de los poseídos (*Elench.*, IX,16) [22]. Rasgos análogos se encuentran entre los gnósticos. A. Orbe ha demostrado la existencia entre los valentinianos de una especie de bautismo preparatorio para la muerte [23]. Epifanio observa, por otra parte, que los elkasaítas «veneran el agua» (LIII,I,7); lo que deja suponer que, en el judeocristianismo influenciado por el bautismo esenio, los ritos de bautismo podían tener diversas utilizaciones, igual que las unciones y las imposiciones de manos. Así el bautismo ha podido ser un estricto rito de reconciliación y

[17] G. Quispel, «L'inscription de Flavia Sophè», en *Mel. de Ghellinck*, I, p. 214.

[18] Ver J. H. Bernard, *The Odes of Salomon*, TS 8,3 (Cambridge 1912) 51-52.

[19] J. Daniélou, *Les anges et leur mission* (²1953) 77-83; (³1990) 86-93.

[20] G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, 213.

[21] M. Philonenko, «La notice du Josèphe slave sur les Esséniens»: «Semitica» 6 (1956) 71.

[22] Ver E. Peterson, «Le traitement de la rage par les Elkésaïtes d'après Hippolyte»: RSR 34 (1947) 232-238; recogida en alemán en *Frühkirche... op. cit.*, 221-235.

[23] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, 134. Entre los ebionitas, el rito de iniciación que consiste en la entrega de los libros sagrados se desarrolla a la orilla de un «agua viva, donde tiene lugar la regeneración de los justos», y va acompañada de la invocación de los cuatro elementos (*Diamart.*, 1-2).

cedentes y seguramente está vinculado a la misma fuente: «Ha sido prescrito (ἐντέταλται) a Israel, que los hombres que hayan cometido grandes pecados ofrezcan una becerra (δάμαλις), la degüellen y la quemen; enseguida los servidores (παιδία), reuniendo la ceniza, la echarán en vasos; enrollarán alrededor de un trozo de madera (ξύλον) la lana escarlata (κόκκινος) —ésta es la nueva figura (τύπος) de la cruz y la lana escarlata— e hisopo, y, los servidores asperjarán a los miembros del pueblo, uno por uno, para purificarlos de sus pecados» (VIII,1). El texto habla a continuación de doce servidores (VIII,3), y después de tres (VIII,4).

Hay aquí varios elementos tomados del texto bíblico, en particular, la madera asociada a la lana escarlata (Nm 19,6). La aparición de la lana escarlata en este pasaje y en el precedente hace pensar que existe una colección de *Testimonia*, canónicos y apócrifos, que contienen la palabra κόκκινος. Comprende, además de los dos textos mencionados, tres más: Gn 38,28 sobre el hilo escarlata que sirve para reconocer a Zéraj, hijo de Tamar; Jos 2,18 sobre la tela escarlata que Rahab pone como σημεῖον en su ventana y Cant 4,3, sobre los labios de la esposa, que son como una cinta escarlata. La antigüedad de estos *Testimonia* queda de manifiesto por el hecho de que ya la *Epístola de Clemente* ve en la tela escarlata de Rahab «la sangre del Señor» (XII,7).

Pero, por otro lado, el texto comprende una reelaboración del pasaje de *Números*. Por una parte, la becerra es ofrecida por los grandes pecadores; la *Epístola* explica que éstos son quienes han llevado a Cristo a la muerte (VIII,2). Pero *Números* habla solamente del sacerdote y de mancha legal. Se realiza un pasaje desde el rito judío a la realidad cristiana. Por otra parte Nm ignora los παιδία, y no trata más que del sacerdote. Además el número doce, en el que la Epístola ve un símbolo de los apóstoles, o el tres, son también una glosa cristiana. La aspersión se hace, no con sangre, sino con las cenizas mezcladas con agua. Además, se hace sobre cada uno de los miembros del pueblo. Todo esto es extraño a Nm y evoca el bautismo. Parece que aquí, de nuevo, tenemos un desarrollo judeocristiano alrededor de Nm 19,1-10, que forma parte a la vez de los *Testimonia* sobre ξύλον y sobre κόκκινος. Esto indicaría que estos *midrashim* se constituyen alrededor de los *Testimonia*.

Un segundo grupo de *midrashim* judeocristianos están relacionados con el *Libro I de Esdras*. El primer ejemplo tiene un interés particular. Se trata de un pasaje de Justino, en el que reprocha a los judíos haber quitado del Antiguo Testamento los pasajes que contenían alusiones

cristianas, aunque, de hecho, esos pasajes son cristianos. El primero es el añadido ἀπὸ ξύλου al Sal 96 (95),10, del que hemos hablado. El segundo es un *midrash* de *Esdras*. Justino presenta así el punto: «De los comentarios (ἐξηγήσεις) que Esdras hace sobre la ley de la pascua, han quitado este pasaje. Esdras dice al pueblo: "esta pascua es nuestro Salvador (σωτήρ) y nuestro refugio. Reflexionad y dejad que os suba al corazón el pensamiento de que le humillaremos sobre una cruz (σημεῖον), que a continuación esperaremos en él, este lugar no estará desierto por siempre, dice el Señor de las Potencias; pero si no creéis en él y si no escucháis su mensaje (κήρυγμα), seréis el hazmerreír de las naciones"» (*Dial.*, LXXII, 1).

Lactancio (*Inst. Div.*, IV,18) da el mismo texto con variantes que prueban que no lo ha tomado de Justino. El fragmento es un desarrollo de I Esd 6,29-31. Su carácter cristiano ha sido establecido por Resch (p. 305) y resulta evidente. La expresión «La pascua es nuestro Salvador» recuerda 1 Cor 5,7: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado». La palabra ταπεινοῦν está en el vocabulario cristiano de la Pasión (Flp 2,8). Además, especialmente, la palabra σημεῖον es una expresión usual para designar la cruz en lugar de σταυρός. El contexto parece indicar que este *midrash* formaba parte de un grupo de *Testimonia* sobre la cruz, del que volveremos a hablar, pues es el más considerable de todos.

Es notable que el segundo *midrash* de *Esdras* se relacione también con la cruz. Lo encontramos en las *Bendiciones de Moisés*, de Hipólito. Siguiendo a otras profecías sobre la cruz, continúa: «Bendito el Señor, que ha extendido sus manos y ha hecho revivir a Jerusalén» (PO XXVII,131). La nota envía equivocadamente al *Libro II de Esdras*. Se trata de un *Midrash* del *Libro I de Esdras* 7,27. Por tanto, estamos en el mismo contexto que el pasaje precedente. Su carácter cristiano es igualmente seguro. Los judeocristianos habían destacado los pasajes donde se habla de la extensión de manos (Is 66,2; la oración de Moisés con los brazos extendidos, etc.) El verbo ἐκτείνειν tiene, por ello, un sentido casi técnico en el lenguaje judeocristiano para designar la crucifixión. Su introducción, por tanto, ha sido debida a una mano cristiana. El texto forma parte, como el precedente, de los *Testimonia* sobre la cruz. Un origen palestino es lo más indicado para estos *midrashim* de *Esdras*.

Al lado del *midrash* de *Esdras*, Justino cita como proveniente de Jeremías un pasaje que no está en el Jeremías canónico y que con certeza es un *midrash* cristiano: «Una vez más, de las palabras del mismo Jere-

Junto a los *midrashim* de Jeremías y de Isaías, el más importante es el de Ezequiel [38]. La *Epístola de Clemente* presenta un cierto número de *agrafa* que parecen referirse a éste. En primer lugar leemos: «El Maestro del universo mismo ha dicho... sobre el arrepentimiento:... "No quiero la muerte del pecador, sino su arrepentimiento"» (Ez 33,11), añadiendo una frase de acogida: «Arrepentíos, casa de Israel, de vuestra iniquidad. Di a los hijos de mi pueblo: "Aunque vuestros pecados alcancen desde la tierra al cielo, aunque sean más rojos que la escarlata y más negros que la pez, si os volvéis (ἐπιστραφῆτε) hacia mí con todo vuestro corazón y me decís Padre, yo os acogeré como un pueblo santo"» (VIII,2-3).

La pertenencia a un *midrash* de *Ezequiel* es segura. El texto aparece, en efecto, como añadido (προστιθείς) a una cita del profeta. Por otro lado, Clemente de Alejandría cita la última frase atribuyéndola a Ezequiel (*Paed.*, I,10,91). Se descubre su carácter cristiano, aunque éste no es muy acusado. El término πατήρ aplicado a Dios, aunque se encuentra en el Antiguo Testamento (Jr 3,19), tiene una resonancia cristiana; la expresión «negros como la pez» pertenece al lenguaje apocalíptico, y hace pensar en Ap 6,12. El texto presenta alusiones a otros profetas, en particular a Is 1,18: «Si vuestros pecados son como escarlata». Es un conglomerado de elementos paleo-testamentarios diversos, pero un conglomerado que parece debido a una mano cristiana.

La *Epístola de Clemente* presenta otros *agrafa* que Resch asigna al mismo *midrash*: «Desgraciados aquéllos cuya alma es doble (δίψυχοι), que dudan (διστάζοντες) en su alma y dicen: "hemos oído decir estas cosas también en el tiempo de nuestros padres, y se puede ver que hemos envejecido y nada de todo eso ha sucedido". ¡Insensatos! Comparaos con un árbol, tomad una cepa de viña, primero caen las hojas, después brota la yema, a continuación las hojas y después la flor, y tras ella el racimo verde y, al fin, las uvas están ahí. En poco tiempo, podéis verlo, los frutos de la planta han madurado» (XXIII,3-4). El mismo texto, con algunas variantes cercanas, se encuentra en II *Clemente* XI,2-3, con un final añadido: «Por ello mi pueblo, que ha tenido dificultades y aflicciones, enseguida recibirá bienes» (XI,4).

[38] Cf. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II (Tübingen 1928) 33-43; J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, 118-121.

Este texto presenta contactos con el Ezequiel canónico (12,22; 17,5-8) que Resch ha puesto en evidencia (p. 326), pero parece, más bien, formar parte de los *Logia*. De todos modos, su carácter cristiano es seguro. Sobre todo, el término δίψυχος es característico de la espiritualidad cristiana antigua y se presenta, en particular, en la *Didaché*, la *Epístola de Bernabé* y en Hermas[39]. Es particularmente clara su vecindad con Sant 4,8: «Purificad vuestros corazones, hombres cuya alma es doble». Las palabras διστάζειν y δίψυχοι se encuentran también en Hermas (*Mand.*, IX,5). Por otro lado, el tema se parece mucho a II Pe 3,4, con la misma alusión a los padres; los δίψυχοι ahí son llamados ἐμπαῖκται (3,3). Por último, el crecimiento del árbol es un símbolo corriente en los sinópticos.

Se advierten los contactos de este texto con Hermas y su presencia en Clemente, lo que lleva a un ambiente romano, pero, por otro lado, hemos visto los antecedentes esenios de Hermas y nuestro texto presenta caracteres del mismo orden: la διψυχία está en relación con la doctrina de los dos espíritus; el árbol es un tema frecuente de las *Hodayot*. Por tanto, es verosímil que el pasaje pertenezca a un ambiente esenio cristianizado. Esto explicaría el carácter judío del lenguaje y también la orientación escatológica. Desde este punto parece muy diferente al *midrash* de *Jeremías*, de ambiente más bien alejandrino.

Éstos son los principales *midrashim* judeocristianos que han sido conservados. Si se toma el texto de los *Agrafa* de Resch, se encuentran muchos otros textos citados como Escritura y que no están literalmente en el Antiguo Testamento. Pero la mayor parte de las veces, se trata simplemente de citas que han cambiado una o dos expresiones. Éste es el caso, en particular, de I *Clem.*, XXIX,3 y L, 4

Resch vincula estos textos con el *midrash* de *Ezequiel*, pero, de hecho, denotan la categoría que hemos estudiado más arriba y se trata más bien de *targumim* que de *midrashim*. Queda decir que los textos que hemos estudiado constituyen un grupo importante para conocer la exégesis judeocristiana y por su contenido doctrinal.

---

[39] Ver O. J. Seitz, «Antecedents and Signification of the Term δίψυχος»: JBL 66 (1947) 211-219.

3. Exégesis apocalíptica

Al lado de las formas de exégesis comunes que hemos estudiado hasta ahora, el judaísmo parece haber conocido interpretaciones más esotéricas, que, sobre todo, versan sobre el Génesis. Varios datos certifican que el Génesis ha tenido un lugar importante en el judaísmo [40]. En primer lugar, los escritos de Filón, que rechazamos utilizar en este libro, debido a su pertenencia al judaísmo helenizado y su dependencia de la filosofía griega. Pero no deja de ser cierto, como se ha demostrado, que Filón sigue estando en contacto con el judaísmo palestino, pues cita frecuentemente exégesis que son anteriores a él. Ahora bien, la exégesis de los primeros capítulos del Génesis tiene en su obra un lugar considerable. Esto atestigua la importancia que daba a la reflexión judía de su tiempo. Un segundo testimonio es el judaísmo posterior. Las especulaciones de la cábala son en gran parte una cosmología sagrada, elaborada a partir de desarrollos sobre el inicio del Génesis. Es conocido cuánto lugar tiene en todo esto el *Bereshîth*, lo que deja adivinar un plan previo que se remonta a la época judeocristiana [41]. Por fin, los *Escritos Herméticos*, en particular los *Poimandres*, nos ponen en presencia de especulaciones paganas sobre el Génesis, que revelan un fondo judío, del que C. H. Dodd ha mostrado que tiene contactos con Filón [42].

El interés en las especulaciones sobre el Génesis parece haber persistido en el cristianismo primitivo. Kretschmar escribe: «El primer libro de Moisés ha desempeñado en los primeros siglos de la historia de la Iglesia un papel inmenso» [43]. De hecho, sabemos por Eusebio que varios autores habían escrito comentarios sobre el libro, como Rhodon (HE V,13,8), Apión y Candidus (V,27). En particular, el tema parece haber tenido un

[40] Ver, sobre todo, G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Uppsala 1952) 85-159.

[41] Los apócrifos del Antiguo Testamento, *Libro de los Jubileos y Libro IV de Esdras*, nos dejan entrever algo. Ver L. Gry, «La création en sept jours d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament»: «Rev. des Sciences Phil. et Théol.» 2 (1908) 277-293.

[42] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London 1935) 99-147. Grant observa que «en la época imperial, el interés por la cosmogonía era difuso y el libro del Génesis muy admirado y discutido»; y cita Numenius, Galio y Longinos («Theophilus of Antioch to Autolycus»: HTR 40, 1947, 234).

[43] G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, *op. cit.*, 31.

el texto hebreo traducido por Símaco, que no habla de ángeles de Dios, sino de hijos de Israel. Orígenes repite la explicación: la bajada a Egipto de las setenta almas de Israel designa la bajada de los santos padres (= los ángeles) al mundo, permitida por la Providencia para la instrucción del género humano (*Princ.*, IV,3, 11-12)[31].

Queda por decir que todo esto es una herencia de la *haggadah* judía. ¿Hay huellas de cristianización? Se puede ver que las *Homilías Clementinas* en el pasaje que hemos citado al inicio, continúan diciendo: «A su Hijo, que es llamado Señor, (Dios) le dio como parte los hebreos y declaró que era el dios de dioses, quiero decir de los dioses que han recibido como parte las demás naciones. Todos los presuntos dioses otorgaron leyes a sus partes, pero el Hijo dio la Ley que está en vigor entre los hebreos» (XVIII,4). Ahora bien, en los textos judíos, si Dios es la parte de Israel, Miguel es quien es dado como protector de los hebreos y quien les enseña su lengua y les da la Ley en el Sinaí[32]. Por otro lado, si hay setenta pueblos y setenta ángeles y a cada ángel le corresponde un pueblo, sería normal que Israel tuviese también su ángel. Precisamente por esto, se entiende que, en este punto, los escritos clementinos identifican a Miguel con el Hijo de Dios[33]. Él es el jefe de los otros sesenta y nueve ángeles, igual que es el jefe de los seis arcángeles para Hermas. Sin embargo, conviene añadir que, como veremos, para los escritos clementinos, la doctrina no tiene un sentido ortodoxo, pues Cristo no es en verdad Hijo de Dios[34].

Aparte de los ángeles encargados de las colectividades, hay ángeles a los que se confían individuos. Ciertamente, la doctrina tiene antecedentes en la Biblia (Tob 5,4ss) y en el judaísmo (Jub XXXV,17). El Nuevo Testamento la presenta (Mt 18,10). También tiene antecedentes en el paganismo, en particular en el medioplatonismo de Plutarco[35]. Pero con-

[31] Por otra parte, la cuestión no podía plantearse más que para los judíos helenizados. Por tanto, el origen aquí no es la apocalíptica judía de Palestina.

[32] Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XV,5,3 [136]; cf. Gál 3,19 [Estos dos textos hablan de la meditación en general sin nombrar ningún ángel; cf. cap. V., apartado 2, El Verbo y Miguel].

[33] Se puede observar que Basílides enseña que el príncipe de los ángeles (= Miguel) tiene a su cargo el pueblo judío, y que es él a quien los judíos toman por Dios (Ireneo, *Adv. haer.*, I,24,4).

[34] Sobre los paralelos helenísticos ver C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, pp. 195-197.

[35] G. Soury, *La démonologie de Plutarque* (Paris 1942) 131.

tinúa siendo cierto que el judeocristianismo le otorga una importancia particular. Se encuentra en los *Testamentos* (*Test. Jos.*, VI,6 y 7); también aparece en Hermas, donde el ángel que se le presenta dice: «Yo soy el Pastor al que has sido confiado» (*Vis.*, V,3). En la *Epístola de Bernabé* (XVIII,1) y también en Hermas (*Mand.*, VI,2,2-5), la doctrina del ángel de la guarda encuentra un paralelo en un demonio que también custodia al individuo, lo que parece un desarrollo de la doctrina esenia de los dos espíritus.

Es notable que en este punto tenemos la certeza de que la doctrina posterior ha sacado la doctrina del judeocristianismo. Tenemos dos testimonios preciosos. El primero es de Orígenes, que cita como autoridades al *Pastor de Hermas* y a *Bernabé* para la doctrina de los dos ángeles (*Princ.*, III,2,4). El segundo, donde está más desarrollada la doctrina, es Clemente de Alejandría, que escribe en las *Eclogae propheticae*: «La Escritura dice que los niños expósitos son confiados a un ángel de la guarda, que los educa y los hace crecer y está dicho que serán como los fieles de aquí que tengan cien años» (XLI,1). Ahora, la palabra Escritura designa, en este caso con certeza, una obra judeocristiana, quizá el *Apocalipsis de Pedro*, que Clemente cita inmediatamente después. Esto da testimonio de la autoridad que en Clemente tienen las obras judeocristianas, debido a su antigüedad. Por otro lado, tenemos una confirmación más adelante, cuando Clemente cita una doctrina que denota el mismo contexto y que atribuye al *Apocalipsis de Pedro*: «La Providencia divina no se extiende sólo a quienes están en la carne. Por ejemplo, Pedro dice en su Apocalipsis: los niños abortados son confiados a un ángel de la guarda, para que tomen parte en la gnosis y obtengan una morada mejor» (*Eclog.*, XLVIII,1).

Entre las funciones del ángel del alma, anotamos dos que la teología cristiana ha heredado del judeocristianismo. Primera: tenemos el dato de que Hermas habla frecuentemente del ángel de la penitencia. Este ángel es enviado a Hermas a la vez para pedirle que se convierta y para confiarle un mensaje de perdón (*Vis.*, V,7; *Mand.*, XII,4,7; *Sim.*, IX,14,3). Orígenes recoge la doctrina, refiriéndose explícitamente al Pastor (I *Hom. Psalm.*, 37; PG XII, 1372 B-C). El ángel de la penitencia aparece en *I de Henoc* (XL, 7-9), pero es Hermas quien le da un lugar importante, y Orígenes lo hereda de Hermas. También con toda probabilidad, Clemente de Alejandría la recibe de la misma fuente: «Quien se acerque al ángel de la penitencia ya no tendrá que arrepentirse más» (*Quis div. Salv.*, XLII,18).

Segunda: en la teología judeocristiana aparece el ángel de la paz, que está encargado de acoger al alma a su salida del cuerpo y conducirla al Paraíso. En el *Testamento de Aser* se lee: «Si un hombre muere en paz, va al encuentro del ángel de la paz que le conduce a la vida eterna» (VI,6). El papel tutelar del ángel de la paz también se ejerce en otras circunstancias (cf. *Test. Benj.*, VI,1; *Test. Dan.*, VI,5)[36]. La doctrina no se encuentra en la apocalíptica anterior, donde el papel de los ángeles es velar el cuerpo de los santos (*Vida latina de Adán y Eva*, XLVI-XLVII: Charles, *Apocr. and Pseudepigr. of the OT*, II, p. 150; *Jud.* 9, en la línea de la *Asunción de Moisés*). Recuerda la doctrina helenística de los ángeles psicopompos[37], pero no depende de ella. Es conocido el lugar que esta doctrina va a tener en la liturgia cristiana: «*In paradisum deducant te angeli*»[38], que se presenta como una de las antiguas herencias judeocristianas.

Otras notas de la acción de los ángeles aparecen con frecuencia en nuestros textos. Son intercesores de la oración[39], mensajeros de las revelaciones, instrumentos de los castigos de Dios[40]. Pero estas notas denotan la apocalíptica común. No obstante, a través del judeocristianismo es como los ha recibido la teología cristiana. En este terreno, la herencia judeocristiana es considerable en la teología, la liturgia y la espiritualidad. Queda por decir que esta angeología ha podido tener un lugar excesivo. Vemos que Pablo polemiza contra los judeocristianos de Asia Menor en Gálatas (1,8) y en Colosenses (2,18). Una parte de esta angeología será absorbida por la cristología, como hemos visto. Cristo es quien asume las funciones que el judaísmo atribuye a los ángeles y que en el judeocristianismo conservaban parcialmente. Esto será expresado por la teología de la desposesión de los ángeles por Cristo. Por todo esto, sigue siendo cierto, como muestra la *Apología* de Arístides, que la angeología es una nota del judaísmo a la que se opuso la cristología cristiana, pero, incluso reducida a su lugar, la doctrina de los ángeles, heredada del judeocristianismo, conservará su papel en el cristianismo.

---

[36] *El Apocalipsis de Pablo*, 13-14 (M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1924, reimpr. 1955, p. 530-532) dará posteriormente un gran desarrollo a la doctrina.

[37] F. Cumont, «Les vents et les anges psychopompes», en *Pisciculi. Melanges F. J. Dölger* (1939) 70-5.

[38] J. Daniélou, *Les Anges et leur mission* (Chevetogne [2]1953) 129-142; (Paris [3]1990) 143-157.

[39] *Testamento de Levi* III,5-7.

[40] *Pastor de Hermas*, *Sim.*, VI,2,5; *Apocalipsis de Pedro*, *passim*.

mundo, ὁ διάβολος, ὁ πονηρός. A menudo es puesto en paralelo con los ángeles buenos, Príncipe de la luz esenio o Arcángel Miguel (Ap 12,7). Pero esta oposición judía tiende a ser sustituida en el judeocristianismo por la de Cristo o el Espíritu Santo y el ángel malvado. Aquí, de nuevo, habría que destacar un punto de partida para una cristificación de los temas angélicos.

Hemos visto que Satán y los demás ángeles caídos son encerrados en una prisión que, para la *Ascensión de Isaías* se encuentra en el firmamento, y para el *Libro II de Henoc* en el segundo cielo. La idea de que la morada actual de Satán se sitúa en el cielo inferior es ya una representación corriente del Nuevo Testamento. Por esto, Cristo le ve «caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Pablo sitúa los espíritus de malicia ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Ef 6,12), Miguel precipita a Satán sobre la tierra (Ap 12,8-9). Bietenhard tiene razón al subrayar que Jesús, por su acción salvífica, desposee a Satán del poder que tenía y le expulsa del cielo[18]. Pero esta acción es escatológica. Solamente en la Parusía, Satán será arrojado en el Abandono, en el Gran Abismo. Por esto, en los escritos judeocristianos es presentado siempre encontrándose todavía en los cielos inferiores.

Al lado de Satán y sus ángeles, hay demonios inferiores, los πνεύματα. El II *Henoc* veía en esto las almas de los gigantes que nacieron de la unión de los Vigilantes y las hijas de los hombres. Justino recoge esta explicación (II *Apol.*, V,2-6), lo mismo que Atenágoras (*Suppl.*, 24). También se encuentra en las *Homilías Clementinas* (VIII,18). Cualquiera que sea su origen, los demonios habitan en la atmósfera que rodea la tierra. San Pablo habla de «los espíritus malvados que pueblan el aire» (Ef 6,12). Pues bien, esto es exactamente lo que nos muestra la *Ascensión de Isaías* (X,30), donde los ángeles del aire son expresamente distinguidos de Samael y de sus ángeles. La obra añade «que volaban y se oprimían unos a otros» (X,31). Esto se encuentra en Atenágoras, que, cuando habla de los ángeles caídos alrededor del aire y de la tierra», dice que «suscitan ataques desordenados interiores y exteriores» (25; SC, p. 139). Esto está en relación con la agitación perpetua que es la de la atmósfera, por oposición al mundo de las estrellas. La doctrina de los demonios

[18] H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, *op. cit.*, 214.

del aire se encuentra también en el mundo helenista, pero el rasgo propio del judeocristianismo es ver en ellos fuerzas maléficas.

El judeocristianismo sobre todo insiste en el papel de estos demonios inferiores en las tentaciones [49]. Sobre este punto aparecen varias doctrinas importantes. Por un lado, se aplica un demonio particular a cada vicio. Esto aparece en el *Testamento de Rubén* (III,3-6) y será desarrollado por Hermas. Para éste, «la murmuración es un demonio turbulento» (*Mand.*, II,3), la cólera un espíritu (πνεῦμα) muy malo» (*Mand.*, V,2,8). De Hermas y los *Testamentos*, Orígenes recibe la doctrina y la incorpora a la tradición cristiana [50]. Por otro lado, los demonios son presentados instalados en los cuerpos, que son objeto de una verdadera posesión. El evangelio supone esta doctrina. Los siete demonios expulsados de María de Magdala, parecen ser los siete demonios de los vicios del *Testamento de Rubén* (Lc 8,2). La *Epístola de Bernabé* (XVI,7), las *Homilías Clementinas* (IX,10), Valentín (ap. Clemente de Alejandría, *Strom.*, II,20,114) desarrollan esta doctrina. Volveremos sobre esto a propósito de la espiritualidad judeocristiana.

Sobre esto hacemos solamente una observación. El hábitat de los ángeles malvados se encuentra en las zonas inferiores del cielo, las que están directamente en contacto con la tierra, tanto se trate de Satán y los Egregores caídos, como de los demonios del aire. Esto tiene una importante consecuencia para la representación judeocristiana del cosmos. Las almas, al subir al cielo, después de la muerte, deben atravesar las esferas de los demonios [51], lo que implica, primero, según una precisa observación de Schlier [52] que, para el judeocristianismo, en el curso de su ascensión para triunfar, Cristo se encontró con los demonios. Eso no ocurre en su bajada al *sheol*, que no tiene por finalidad más que liberar las almas. Ya, según Col 2,14-15, la exaltación de Cristo sobre la cruz le enfrenta con las potencias del aire. Y esto será recogido a continuación. Aquí hay una concepción propiamente judeocristiana, que se hace difícilmente comprensible cuando lo habitual sea ya hacer del infierno la morada de Satán.

[49] Ver J. Daniélou, «Démons» en *Dict. Spir.* IV, col. 152-174.
[50] E. Bettencourt, *Doctrina Ascetica Origenis* (Roma 1945) 133-143.
[51] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, 117-118.
[52] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 17-18.

Por otro lado, esta representación tiene igualmente importancia en lo que se refiere a la ascensión de cada alma. Ésta debe escapar de los encuentros con el demonio que intentan retenerla, y no puede hacerlo más que si no les deja un asidero. Hay que distinguir esta doctrina de la que se refiere a la travesía de las esferas angélicas que realiza el alma, que se encuentra en la *Ascensión de Isaías* y que los gnósticos interpretarán como controles que les hacen padecer los *cosmocratores* planetarios. Las dos concepciones pueden, por otra parte, yuxtaponerse, como ha mostrado A. Orbe que ocurría en los valentinianos[53], y como se puede encontrar en algunos autores ortodoxos. En tal caso, hay lugar para distinguir los intentos de los demonios de oponerse a la ascensión del alma y las garantías que los ángeles, guardianes de las puertas de los cielos, piden antes de dejar entrar al alma. Las dos concepciones se equilibran finalmente en la concepción del proceso, del juicio del alma, donde cada uno de los dos ángeles desempeña su papel. Queda que estas concepciones no se explican mas que por la concepción judeocristiana del hábitat de los demonios en las esferas inferiores del aire, que se presenta como uno de los elementos importantes de la *Weltanschauung* que intentamos describir.

Éstas son algunas de las notas de la visión del cosmos en la teología judeocristiana. En verdad, esta concepción depende en gran parte de la apocalíptica judía; sin embargo, hemos encontrado en ella numerosas nociones importantes, los siete cielos, los dos ángeles, los demonios del aire, los ángeles, que presentan paralelismos en el mundo helénico. Esto parece ser el resultado de una época en que la apocalíptica judía sufrió la influencia del ambiente griego —y también en que los judeocristianos de Siria y Asia Menor están en contacto con las religiones orientales—. Pero incluso con esta coloración particular, que le da una fisonomía propia, distinta de la antigua apocalíptica, esta estructura sigue siendo básicamente judeocristiana y los vestigios que se encuentran más adelante se remontan hasta esta fuente. Por otro lado, su interés principal está menos en ella misma, que en el hecho de haber proporcionado las categorías de la Encarnación y de la Redención.

[53] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, 117.

ante el hecho de que las acciones de los hombres, sean buenas o malas, se inscriben en libros celestes, que serán presentados el Día del Juicio. Esta concepción subraya la importancia de las acciones humanas y está en relación con la concepción del Juicio. Tiene también antecedentes en la religión de Babilonia y, a través del judaísmo y del judeocristianismo, pasará a la tradición cristiana. Sin embargo no nos vamos a ocupar de ella en este capítulo.

La literatura judeocristiana toma la concepción, propia de la apocalíptica judía, del designio escondido de Dios inscrito en las tablillas celestes y que es revelado a un profeta después de una ascensión. En concreto, esta concepción es la del *Libro I de Henoc* (LXXXI,1-3; CIII,1-3; CVI,19). También se encuentra en el *Libro II de Henoc* que es judeocristiano: «El Señor llamó a Vreveil, uno de sus arcángeles, por ser hábil, para que escribiese todas las obras del Señor. Y el Señor dijo a Vreveil: "toma los libros de los depósitos y pon un cálamo a Henoc y díctale los libros..." Y me decía todas las obras del cielo y de la tierra y del mar» (XXII,8-XXIII,1). Antes se había tratado de los ángeles que «regulan toda la vida y escriben ante el rostro del Señor» (XIX,5).

La continuación del texto muestra que el contenido de los libros es el conjunto de los designios de Dios en la naturaleza y en la historia. Aquí tenemos una escena de «revelación» en el sentido propio de la palabra. Todo está escrito con antelación en los libros celestes. Esos libros son los mostrados o comunicados o, como en este caso, dictados. De este modo los Apocalipsis son copia de los libros celestes. Un ángel es el ministro de esta revelación. Por otro lado, se puede observar que son también ángeles quienes escriben los libros celestes. Todas estas diversas concepciones tienen antecedentes en la apocalíptica judía.

Las mismas ideas se encuentran en la *Ascensión de Isaías*. Cuando Isaías es introducido en el séptimo cielo, «uno de los ángeles que están allí... me mostró los libros y los abrió, y los libros estaban escritos y no eran como los libros de este mundo. Me los dio, los leí y descubrí que los hechos de los hijos de Israel estaban escritos en él y también los de los que no conoces. Y dije: En verdad, no hay nada de lo que se haga en el mundo que esté escondido para el séptimo cielo» (IX,22-23). Los *Testamentos de los XII Patriarcas* también presentan el mismo tema. En el *Testamento de Aser* se puede leer: «He sabido por las tablillas del cielo, que seréis desobedientes e impíos» (VII,5). En el *Testamento de Leví*: «He realizado en este tiempo la venganza sobre los hijos de

Emmor, según está escrito en las tablillas del cielo» (V,4)[55]. Por ello, los καιροί están determinados con antelación en las tablillas del cielo. La idea de revelación y la de determinismo son las dos nociones que integran la concepción.

La comunicación de un libro no significa sólo el conocimiento de los acontecimientos del porvenir, sino también la revelación de una doctrina oculta. Esto aparece en el *Pastor*. En la *Visión* I, Hermas ve una mujer anciana, con vestiduras relucientes y «que tenía un libro en la mano» (I,2,2), que le propone a Hermas que le lea el libro (I,3,3). Esto se termina por la evocación de la creación del mundo y la de la Iglesia (I,3,4). Todo esto recuerda el contenido de los libros que Vevreil lee a Henoc. En la *Visión* II, el Pastor ve de nuevo a la mujer anciana «que se paseaba leyendo un pequeño libro» (II,1,3). Se entabla el siguiente diálogo: «¿Puedes anunciar estas palabras a los elegidos de Dios? —Señora, respondí, me es imposible acordarme de tantas cosas; pero dadme ese pequeño libro para que yo lo copie. —Tómalo, dijo ella, y luego me lo devuelves» (II,1,3). Hermas toma entonces el libro y «retirándome al campo, lo copié entero, letra por letra, pues no podía distinguir las sílabas. Cuando terminé de escribir todas las letras, el pequeño libro me fue súbitamente arrancado de las manos. ¿Por quién? Eso no lo vi» (II,1,4). Por fin, después de quince días de ayuno y oración, el contenido del libro le es revelado a Hermas (II,2,1). El contenido es un mensaje de penitencia.

Encontramos representaciones análogas en el judeocristianismo heterodoxo de los elkasaítas. Eusebio nos dice que su revelación procedía de un libro caído del cielo (HE VI,38). Más explícito, Hipólito escribe que Elkai poseía «un libro revelado por un ángel» (*Elench.*, IX,13). La comunicación del libro por un ángel, que es el Hijo de Dios, como hemos visto, recuerda la *Ascensión de Isaías*, donde los libros celestes contienen las revelaciones que fueron comunicadas por Miguel, del que veremos que designa al Hijo de Dios. Las representaciones siguen siendo las de la apocalíptica, pero aplicadas a nuevas revelaciones.

---

[55] Ver también la Oración de José: «He leído sobre las tablillas celestes todo lo que os sucederá a vosotros y vuestros hijos» (*ap.* Orígenes, *Com. Gen.*, III, en *Philos.*, 23,15).

Se puede observar que en un pasaje del Apocalipsis, «el libro» no tiene un sentido diferente del de los textos que hemos visto antes: «Y vi a otro ángel poderoso que descendía del cielo, envuelto en una nube, con el arco iris sobre su cabeza; su rostro era como el sol y sus pies como columnas de fuego. En la mano tenía un libro pequeño abierto. Puso el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra, y gritó con voz fuerte, como el rugido del león. Cuando gritó, los siete truenos hicieron oír sus respectivas voces. Al hablar los siete truenos, me disponía a escribir. Pero oí una voz del cielo que decía: "Sella lo que han dicho los siete truenos, no lo escribas"» (10,1-4)[56]. El episodio recuerda mucho al *Pastor*: en uno y otro caso, se trata de un pequeño libro (βιβλιδάριον).

Es importante notar que el «libro de las revelaciones» tiene también un lugar en las representaciones figuradas antiguas. A veces se trata de un libro abierto o de un rollo extendido que Cristo tiene en una mano y muestra a los apóstoles[57]. A veces se muestra una tabla, que tiende una mano que viene del cielo: esto se refiere a la comunicación de la Ley a Moisés[58]. A veces lo que figura es un rollo, que desciende del cielo sobre los Apóstoles. En todas estas representaciones, se trata de la revelación hecha por Cristo. Volveremos a hablar de ello más adelante. Pero, por otro lado, el *volumen*, generalmente un rollo, se atribuye frecuentemente a los apóstoles y a los profetas. Por tanto, se trata de un tema muy habitual.

Sólo indico un ejemplo, porque está más unido a lo que acabamos de mencionar y porque pertenece también al mismo ambiente. Es conocido el santuario de «viale Manzoni», en Roma. Se trata de un santuario gnóstico del siglo III[59]. Tiene un detalle que nos interesa aquí. En la habitación que da al sur del piso superior está representado un hombre sentado, que tiene en sus rodillas un volumen desenrollado sobre el que está escribiendo con un cálamo. Ante él se encuentra de pie otro personaje, que tiene un volumen enrollado que levanta con la mano derecha. La misma escena está reproducida en otra pared. J. Carcopino opina, con

[56] Ver también Ap 1,11.

[57] Esto es la trasposición de un tema pagano. Ver J. Villette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du II^e siècle au VII^e siècle* (Paris 1957) 22-24.

[58] Ver G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II (Roma 1932) Pl. 81.

[59] J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris 1956) 84-221.

Similitud, el Pastor dice: «Tú, que has sido revestido de fuerza por el santo (ἅγιος) ángel, que has recibido del cielo tal don de oración... ¿Por qué no pides al Señor (κύριος) la inteligencia?» (V,4,4). El Ángel santo y el Kyrios aparecen situados al mismo nivel. Por el contrario, el Pastor pertenece a otra esfera, como muestra la continuación del pasaje.

Hacemos notar que la expresión «ángel santo» equivale a «ángel venerable». En la *Séptima Similitud*, el mismo ser es llamado «ángel glorioso» (ἔνδοξος). Hermas se lamenta de haber sido entregado al ángel del castigo y el Pastor le responde: «Es necesario que seas afligido, así lo ha decidido el ángel glorioso» (VII,1). La misma expresión aparece en el mismo contexto en VII,2 y 3. Pero en VII,5 se le llama «ángel del Señor»: «Es necesario que sufras: ésa es la orden del ángel del Señor que te ha confiado a mí». Esta expresión aparece varias veces, además con formas diversas, en el capítulo. La expresión ángel glorioso vuelve a aparecer otra vez en la *Similitud* IX,1,3.

Por último, en la *Octava Similitud* se lee: «El Pastor me hizo ver un gran sauce que cubría las llanuras y las montañas... Un ángel glorioso (ἔνδοξος) del Señor, de una talla colosal, estaba junto al sauce y tenía una gran hoz y cortaba ramas del sauce que entregaba a la multitud que se abrigaba debajo del sauce» (VIII,1,1-2). Enseguida vuelve a pedir las ramas, las toma y las examina. Después «el ángel del Señor ordenó que fuesen a buscar coronas. Le trajeron coronas que parecían hechas con palmas y coronó a los hombres que le habían devuelto las ramas cubiertas de brotes y de frutos, después los envió a la torre. A los demás, que habían traído ramos con brotes, pero sin frutos. los envió también a la torre, después de haberlos marcado con un signo (σφραγίς). Todos llevaban los mismos vestidos, blancos como la nieve» (VIII,2,1-3).

Este texto presenta un interés considerable para la liturgia judeocristiana. Sin duda alguna se trata de la disciplina de la penitencia, que parece ejercerse con ocasión de una reunión de la comunidad. Esto recuerda la ceremonia anual de la reclasificación de los miembros en Qumrán, según el *Manual de disciplina* (V,20-24). Además, la imaginería presenta el mismo contexto sacramental que el bautismo judeocristiano, tal como lo evocan las *Odas de Salomón*, con la corona, el

[5] Ver G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London 1951) 112.

vestido blanco y el sello[5]. Por fin, parece tener claramente un contexto bíblico, el de la Fiesta de los Tabernáculos, con la alusión a las ramas de sauce y de palma. Para la tradición rabínica, esas ramas, que debían presentarse y ser examinadas el primer día de la fiesta, en efecto, son, igual que para Hermas, símbolo de las buenas obras. Lo mismo se encuentra en Metodio de Olimpo[6].

Pero, desde el punto de vista que nos ocupa, hay dos rasgos interesantes. El primero es la función que se atribuye al «ángel glorioso del Señor». Distribuye las ramas, discierne los justos de los pecadores, corona a los justos, confiere el sello e introduce en la torre, que es la Iglesia de los Santos. Se trata de funciones divinas, el juicio de las almas, la recompensa de los justos, la entrega de la gracia, la agregación a la Iglesia de los Santos. Todo esto denota, para la tradición judeocristiana, la misión propia del Hijo de Dios, a quien compete el juicio. La escena desarrolla la imaginería de la apocalíptica y en particular del Apocalipsis, donde se encuentra la corona (2,10), el sello (7,3), el vestido blanco (7,9) y las palmas (7,9). Hermas aplica todo a esta anticipación del juicio que es para él la penitencia.

El segundo rasgo es la talla colosal del «ángel glorioso». Se trata otra vez de un rasgo específico judeocristiano que constituye un aspecto de la representación de los ángeles. Sirve, precisamente, para establecer la trascendencia del «ángel glorioso», mostrando que sobrepasa infinitamente a los ángeles. El rasgo aparece en el Evangelio de Pedro: «La cabeza de los dos primeros (los ángeles que sostienen a Cristo en su ascensión) alcanzaba el cielo, pero la de quien conducían sobrepasaba los cielos» (40). También se encuentra en otros apócrifos (*Hechos de Pedro, Santiago y Andrés*, en Focio[6a]), y aparece en los *Hechos de Perpetua y Felicidad* (4 y 10). Los elkasaítas convirtieron este punto en objeto de especulaciones extravagantes (Hipólito, *Elench.*, IX, 13,2). Pero, sobre todo, aparece en otros sitios del *Pastor de Hermas*: «Veo... un hombre de una talla tan colosal que sobrepasaba la torre» (*Similitud* IX,6,1). Esta representación ha pasado a la iconografía primitiva, donde Cristo es representado, a menudo, de mayor tamaño que los personajes que lo rodean[7].

---

[6] Metodio de Olimpo, *Conv.*, IX,3; GCS 116,23-27.

[6a] Focio (*Photius*), *Biblioteca*, cod. 114: PG CIII, 389 C; ed. trad. R. Henry II (Paris 1960) 85.

[7] Ver A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz* (München 1956) 56-62.

Es interesante fijarse en los dos atributos que el texto aplica a Miguel: primero, es quien gobierna al pueblo, que era la función de Miguel en relación con el pueblo de Israel (Dn 10,13). Pero con la Nueva Alianza, el Verbo de Dios sustituye a los ángeles, ya que su misión no era más que una preparación [19]. También es él quien llega a ser el jefe del pueblo de Dios. Esto se ve mejor, viendo el segundo rasgo que da Hermas. En el Sinaí, la Ley fue dada por intermedio de los ángeles [20]. Más concretamente, el *Libro de los Jubileos* atribuye su promulgación al ángel del Rostro, que marchaba delante del campamento de Israel (I,27-29) o, lo que es lo mismo, a Miguel. Pero Pablo opone a esto la Ley nueva, que es comunicada por el mismo Verbo (Gál 3,20; Heb 2,3). Ahora bien, ésta es la función que cumple Miguel en el texto de Hermas. Por tanto, hay que ver en ello un nombre del Verbo.

La asimilación de Miguel al Verbo se encuentra en otros textos judeocristianos, donde se descubre todavía mejor la torpe cristianización del tema judío. Aparece en el *Libro II de Henoc*: «El Señor me llamó con su propia boca: "Ánimo, Henoc, no tengas miedo; ponte en pie y mantente ante mi rostro para siempre". Y Miguel, el gran (μέγας) arcángel (o el archiestratega, según algunas versiones) del Señor, me relevó y me llevó ante el rostro del Señor... Y los gloriosos se inclinaron y dijeron: "Que suba". Y el Señor dijo a Miguel: "Toma a Henoc y quítale sus vestidos terrenos, úngele con el buen aceite y revístele con vestidos de gloria"» (XXII,3-5).

Hay dos indicios que nos permiten ver una alusión al Verbo. El primero lo proporciona la *Ascensión de Isaías*, donde encontramos una escena análoga, pero es «el Señor», es decir, el Hijo de Dios, quien tiene el papel de Miguel en el *Libro II de Henoc*, es decir, el de confortar al vidente y conducirlo ante el rostro de Dios (*Ascensión de Isaías* IX,39) [21]. Por otro lado, la descripción de Miguel en el *Libro II de Henoc*, recuerda de modo singular la del Hijo de Dios en Hermas; este último es llamado igualmente «ángel del Señor», «ángel colosal», «Miguel»; del mismo modo sus funciones consisten en introducir en el lugar santo, que es la Iglesia o el Paraíso, en dar los vestidos de gloria, en imponer la unción o

[19] J. Daniélou, *Les anges et leur mission* (²1953), p. 190; (³1990) 20.
[20] Flavio Josefo, *Antigüedades*, XV,5,3 [136]; Gál 3,19; Hch 7,53; Heb 2,2.
[21] Ver también *Ascensión Isaías*, IX,4-5.

la *sphragis*. La principal diferencia es que, en el *Libro II de Henoc* la cristianización del tema judío está menos avanzada.

Tenemos un ejemplo análogo en el *Testamento de Daniel*. El autor cristiano escribe: «Acercaos a Dios y al ángel que intercede por vosotros, pues es el mediador entre Dios y los hombres» (VI,2). Ahora, tal y como hace notar De Jonge[22], encontramos en otros sitios de los *Testamentos* el tema del ángel que intercede por Israel (*Test. Leví* V,6-7), y ese ángel es evidentemente Miguel. Sin embargo, en este texto el ángel no intercede sólo por Israel: es «el mediador entre Dios y los hombres». Esto es una expresión cristiana que también se encuentra en 1 Tim 2,5. Todavía más, el ángel no defiende a Israel contra sus enemigos, sino que combate contra «el Reino del Enemigo» (*Test. Daniel* VI,2). Parece que aquí igualmente se ha pasado desde el tema judío de Miguel al tema cristiano del Verbo. En cualquier caso, un texto de Qumrán ya presenta la idea (DSW XVII,5-7).

Hay una concepción análoga en el judeocristianismo heterodoxo de los ebionitas. Ya Tertuliano escribe: «Ebión hizo de Cristo un hombre simple,... más glorioso sin embargo que los profetas, de manera que decía que un ángel estaba en él» (*De carn. Christ.*, XIV,5). Epifanio va más lejos: «Niegan que (Cristo) haya sido engendrado por el Padre y dicen que fue creado como uno de los arcángeles y que reina sobre los ángeles y sobre todo lo que ha sido hecho por el Todopoderoso» (*Panarion* XXX,16,4)[23]. Aquí encontramos la doctrina del pseudo-Cipriano por la que hemos comenzado. Tenemos la forma herética de pensar, la que reduce a Cristo a ser el primero de los arcángeles, es decir, la que lo identifica con Miguel. Pero la concepción de Hermas es completamente diferente, aunque le define con términos sacados de las especulaciones judías sobre Miguel.

Se puede notar que la concepción ebionita no se refiere al tema de los siete arcángeles, sino a los setenta ángeles de los pueblos[24]. Lo prueban los escritos clementinos. En los *Reconocimientos* podemos leer: «Hay un ángel de cada nación, a quien el cuidado de esa nación ha sido confiado por Dios... En efecto, Dios... ha dividido en setenta y dos lotes

---

[22] M. de Jonge, *The testaments of the XII Patriarchs*, *op. cit.*, 93.
[23] Ver H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte*, *op. cit.*, 80-82.
[24] Ver J. Daniélou, «Les sources juives de la doctrine des anges», *op. cit.*, 132-137.

ebionitas. Aquí la filiación es cierta[70]. El problema que se plantea es saber cuál ha sido la utilización de la doctrina en la teología trinitaria, en otras palabras, si el «príncipe de las luces» esenio ha servido para designar la Tercera Persona de la Santa Trinidad.

Esto pide una transformación del esquema esenio. En efecto desde el punto de vista esenio, los dos Espíritus se sitúan en el mismo plano y ambos han sido creados por Dios. En una perspectiva cristiana, el Espíritu del mal es una criatura caída; el problema que se plantea es saber si el Espíritu del bien que se le enfrenta es mantenido en el mismo plano o si se convierte en una persona divina, lo que introduciría un desfase entre los dos. Pero, de modo análogo a los esenios, los cristianos nunca han tenido dificultad en hablar del combate entre Cristo y Satán, sin que esto implique que se encuentran al mismo nivel. J. P. Audet discute que en Hermas el Espíritu Santo sea una persona divina[71]. Esta cuestión es la que estudiamos primero. Después abordaremos los demás textos judeocristianos.

En primer lugar, recordamos algunos rasgos del *Manual de disciplina*. «(Dios) ha situado ante el hombre dos espíritus... el espíritu de verdad y el de iniquidad» (II,18-19). «En las manos del Príncipe de las luces se encuentra el gobierno de los hijos de la justicia; ... en las manos del Ángel de las tinieblas se encuentra el gobierno de los hijos de la iniquidad» (III,20-21). El Príncipe de las luces también es llamado «Ángel de verdad» (III,24) y «Espíritu Santo» (IV,21); es la fuente de toda inteligencia y toda bondad (IV,2-6). Al final de los tiempos, el Espíritu de malicia será destruido y el Espíritu de verdad reinará sólo en la vida futura. Este Espíritu ha sido creado por Dios en el origen.

Esta doctrina pasa a la teología judeocristiana. Tenemos múltiples ejemplos. El *Testamento de Judas* dice que «dos espíritus se ocupan del hombre, el Espíritu de verdad y el Espíritu de mentira» (XX,1). Pseudo-Bernabé habla de ángeles en plural: «Existen dos vías de enseñanza y de autoridad... una la presiden los ángeles de Dios, conductores de luz, la otra los ángeles de Satán» (XVIII,1). El texto griego de la *Didaché* habla de dos vías sin mencionar a los dos ángeles. Pero el *Tratado de las dos*

---

[70] Ver J. Daniélou, «Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: la doctrine des deux esprits»: «Dieu vivant» 25 (1953), 127-136.

[71] J. P. Audet, «Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline», *art. cit.*, p. 63.

vías reza: «Hay dos vías en el mundo... que han sido encargadas a dos ángeles, uno de justicia, el otro de iniquidad» (I,1) [72]. En todos estos pasajes, resulta con claridad que se trata de dos ángeles. No se encuentra una trasposición trinitaria de la doctrina esenia.

Pero esto es diferente en Hermas, que en los *Preceptos* desarrolla su doctrina de los dos Espíritus. En primer lugar, se trata «de no hacer cohabitar una mala conciencia con el Espíritu de verdad (πνεῦμα ἀληθείας) y de no entristecer al Espíritu augusto (σεμνός) y verídico» (III,4). El término «Espíritu de verdad» estaba en el *Manual de disciplina*, pero, por otro lado, en Jn 16,13 designa la Tercera Persona de la Trinidad. La expresión «entristecer al Espíritu Santo» evoca Ef 4,30. Más adelante se habla de «el Espíritu Santo que habita en ti» al que se opone «el espíritu malvado» (πονηρός) (V,1,2). Pero la continuación presenta la oposición en términos diferentes: «El Señor (κύριος) habita en la paciencia y el diablo en la cólera» (V,1,3). La equivalencia Espíritu Santo = Señor, que Audet discute, aquí es evidente.

Las expresiones que se refieren al «ángel de la justicia» confirman esta impresión en la continuación del pasaje. Es preciso «creer en el ángel de la justicia» (VI,2,6). Más importante es la expresión: «Es bueno unirse (ἀκολουθεῖν) al ángel de la justicia y renunciar (ἀποτάξασθαι) al ángel del mal» (VI,2,9). La segunda expresión es la que se utiliza en la renuncia a Satanás del bautismo. La contrapartida de esta renuncia es la adhesión a Cristo, como, en Hermas, es adhesión al Espíritu. Este pasaje nos deja entrever que ese rito cristiano podría tener un origen esenio. La iniciación esenia comprendía juramentos de ruptura con el mundo del pecado y de compromiso hacia la comunidad, que son expresión de la doctrina de los dos Espíritus. El rito cristiano, en este punto, igual que en algunos otros, parece depender del rito esenio [73]. Y esto sería una señal en la tradición litúrgica, de la trasposición al Verbo o al Espíritu de la concepción esenia del Príncipe de la luz.

Un último texto es importante para mostrar la distinción que Hermas establece entre el Espíritu Santo como persona divina y los

---

[72] J. Schlecht, *De duabus viis* (Freiburg im Br. 1900) 8 [Nueva ed. por W. Rordorf y A. Tuilier, en el apéndice a *La doctrine des Douze Apôtres* (*Didachè*), SC 248, p. 207].

[73] J. Daniélou, «La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne», *art. cit.*, (= *La Bible et l'Orient.*, 105).

espíritus, es decir, las mociones interiores, que produce en el alma. Habla de aquél a quien «el diablo llenó de su espíritu (πνεῦμα)» (XI,3). Por el contrario, «todo espíritu (πνεῦμα) dado por Dios... y que posee la fuerza de la divinidad, habla de su propio movimiento, pues viene de lo alto, de la potencia del Espíritu divino (τὸ θεῖον πνεῦμα)... Cuando un hombre, que tiene en sí el Espíritu de Dios, entra en una asamblea... entonces, el ángel del Espíritu profético que llena ese hombre, también lleno del Espíritu Santo, dirige a la gente las palabras que Dios quiere. Así se manifiesta el espíritu de la divinidad. Tal es, por tanto, esta potencia, a propósito del espíritu de la divinidad del Señor» (XI,5-10).

Este texto distingue netamente dos planos de realidad. Por un lado, hay un movimiento del espíritu, «dado por Dios», «que posee la fuerza de la divinidad», «que procede de lo alto, de la potencia del Espíritu divino»; y que es el «espíritu de la divinidad» del que se puede conocer su carácter divino por sus frutos. Por otro lado, está quien da esta moción, que es llamada indiferentemente «Dios», «Espíritu divino», «Ángel del espíritu profético», «Señor». Por tanto, el espíritu es una realidad divina, porque es llamado Kyrios y Dios y es también una persona distinta, porque en otro caso no sería llamado ángel. Una vez más, la palabra «ángel» aparece como una expresión técnica, sacada del judaísmo, para designar las personas divinas.

Además, la expresión «ángel del Espíritu» ya nos es conocida. Hemos visto que, en la *Ascensión de Isaías*, designa con certeza la tercera persona de la Trinidad. La objeción que aduce Audet, de que Hermas habla de que el Espíritu Santo «sirve» (λειτουργεῖ) a Dios (V,1,2) carece de peso, pues la misma idea se encuentra exactamente en la *Ascensión de Isaías*. Al mismo tiempo, de modo habitual en la literatura judeocristiana, «Dios» designa la persona del Padre. Por tanto, Hermas ha tomado la doctrina esenia de los dos ángeles y la ha situado en una perspectiva cristiana, para describir la oposición entre el Espíritu Santo y el demonio. Por otra parte, algunas expresiones, que Audet pone de relieve en el *Manual de disciplina*, que llama Espíritu Santo al Príncipe de las luces, facilitaban esta trasposición (DSD IX,3). Pero esto no significa que, como dice Audet, Hermas tenga la misma concepción.

El tema tiene consecuencias en la teología trinitaria de Hermas. Lo que me parece que la caracteriza es que su teología del Verbo y del Espíritu proceden de dos esquemas diferentes. El esquema del Verbo está en la línea del séptimo ángel de la apocalíptica, rodeado de seis arcángeles.

La del Espíritu está en la línea del Príncipe de las luces, en oposición al ángel de las tinieblas, esquema que procede del *Manual de disciplina*. Esto explica la aparente incoherencia de su teología, pues hay una teología del Verbo y una teología del Espíritu, ambas judeocristianas, pero no hay una teología conjunta del Verbo y del Espíritu; y cuando habla a la vez del Verbo y del Espíritu su pensamiento es confuso, como, por ejemplo, en la *Quinta Similitud*.

Es interesante advertir que el tema de los dos ángeles y de las dos vías ha sido retomado y traspasado a otra corriente del judeocristianismo, la del ebionismo, pero en una línea completamente diferente. En primer lugar, «el Príncipe de las luces» no se identifica con el Espíritu Santo, sino con Cristo; y, por otro lado, no se trata de una doctrina trinitaria, sino, más bien al contrario, de la asimilación de Cristo a un ángel[74]. Así describe Epifanio la doctrina ebionita: «Dicen que Cristo ha obtenido como herencia el siglo futuro, y que al diablo se le ha confiado el siglo presente» (*Pan.*, XXX, 16,2). En un texto que ya hemos citado, Epifanio añade que para ellos, Cristo «no ha sido engendrado por Dios Padre, sino creado como uno de los arcángeles, y que reina sobre los ángeles y sobre todas las obras del Todopoderoso» (*Pan.*, XXX,16,4).

Esta doctrina se encuentra, bajo aspectos diversos, en los escritos del pseudo-Clemente. Dios, al pensar que los hombres constituyen dos categorías «ha establecido para cada una un lugar y un rey:... el buen rey tiene como herencia a los buenos y el malvado, a los malos» (*Rec.*, III,52,4). El primero es el rey del siglo futuro, el segundo, del mundo presente (*Hom.*, XX,2). Así, el mundo queda «dividido en dos ciudades, cuyos reinos se oponen» (*Rec.*, II,24,1). El encuentro de Cristo y Satanás es el encuentro entre el «rey de la piedad» y el «rey efímero». Pero, también, Cristo no es más que un ángel (*Rec.*, II, 42). Es esta doctrina que responde a la de la *Epístola a los Hebreos*, cuando dice que «Dios no sometió a los ángeles el mundo futuro» (2,5).

La doctrina ebionita funde así la tradición apocalíptica y la tradición esenia. En ella Cristo es «el más grande los arcángeles» (*Rec.*, II, 42,5.8), es decir, se le identifica con Miguel; asimismo es el «rey de piedad» y se le identifica con el «Príncipe de la luces». Las categorías del ebionismo

---

[74] Ver H. J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, p. 24.

son las mismas que las del judeocristianismo ortodoxo, pero la teología es diferente. La doctrina ebionita sigue siendo, pura y simplemente, la doctrina judía, con una superficial coloración cristiana, y, de ningún modo, es trinitaria, pues Cristo no es Dios. La doctrina de Hermas y de la *Ascensión de Isaías*, por el contrario, es una doctrina cristiana, que utiliza categorías judías. El problema no es diverso del que opondrá, en el ambiente griego, a arrianos y ortodoxos. Eunomio será un neo-platónico que utiliza términos cristianos, mientras que Gregorio de Nisa será un cristiano que utiliza categorías neo-platónicas. En uno y otro caso, quedarse en las analogías de terminología, significa falsear radicalmente las perspectivas.

8. El guardián del Templo

El «Príncipe de las luces» esenio no es, junto a Gabriel, la única figura angélica que los judeocristianos han asimilado al Espíritu Santo. Es conocida la tradición del judaísmo tardío, según la cual un ángel custodiaba el Templo y lo abandona después de su destrucción por Tito [75]. Los cristianos recogen esta tradición y la ponen en contacto con el tema del rasgado del velo del Templo en el momento de la muerte de Cristo. Para los cristianos, es entonces cuando el ángel abandona el Templo [76]. La presencia de la angeología está unida a la de Yahvé, la *shekinah*. Cuando el Templo se seculariza, el ángel se aleja.

Los *Testamentos de los XII Patriarcas* presentan una versión de esta tradición en la que el ángel es reemplazado por el Espíritu Santo. Esta versión aparece en el *Testamento de Benjamín*: «El velo (ἅπλωμα) del Templo será rasgado y el Espíritu de Dios descenderá sobre las naciones, como un fuego que se propaga» (IX,4). Se advierte la palabra ἅπλωμα para designar el velo del Templo [77]. El velo ha sido considerado como el vestido del ángel del Templo [78]. Esto se ve en una expresión de

---

[75] II *Bar.*, VI, 7-VIII, 2; Flavio Josefo, *Bell.*, VI, 5, 3 [300]; Tácito, *Historia* V, 13, 3.

[76] J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, *op. cit.*, 19-20. Los testimonios más antiguos son: Pseudo-Cipriano, *Adv. Jud.*, 4; Melitón, *Hom. Pasc.*, 98; Tertuliano, *Adv. Marc.*, IV, 42,5.

[77] Lo mismo en *Vit. Proph. Habac.*, 1,2 [Ed. y traducción por C. C. Torrey (Philadelphia 1946)].

[78] En el sentido de «mantel de altar», ἐνδυτή, es sinónimo de ἅπλωμα.

ha sido llevada por él (*baiulator*)...» (*Adv. haer.*, V,19,1). Esto está en relación con el simbolismo de la cruz, y veremos que esto no carece de importancia. De todos modos, el paralelismo con Hermas es riguroso. El Nombre que lleva el cristiano y que es llevado por él, es el mismo que el Verbo, que lleva la creación y que es llevado por ella.

Esto permite interpretar en el mismo sentido una serie de textos, que nos hablan de los que «llevan» el Nombre. Esta expresión notable la encontramos varias veces en Hermas. Así en *Sim.*, IX,14,5-6, se trata de «aquéllos que llevan (φορεῖν) el Nombre». En *Sim.*, IX,13,2 y 3, encontramos la expresión «llevar» (φορεῖν) el Nombre, como sinónimo de «recibir» el Nombre. *Sim.*, VIII establece un vínculo entre «llevar el Nombre» y «confesar el Nombre»: «Nunca han negado a Dios y han llevado (ἐβάστασαν) el Nombre con alegría» (*Sim.*, VIII,10,3). *Sim.*, IX identifica «llevar el Nombre» y ser bautizado: «Si tú llevas (φορεῖν) el Nombre sin llevar su virtud, llevarás en vano el Nombre. Las piedras rechazadas son los hombres que han llevado el Nombre, pero sin vestir el hábito de las vírgenes» (IX,13,2-3)[16].

Es interesante comparar estos pasajes con otro texto bautismal donde aparece el Nombre. Clemente de Alejandría, en los *Extractos de Teodoto*, inspirándose en el uso que éste hace del Nombre —volveremos sobre ello—, escribe: «El fiel lleva, por Cristo, como inscripción, el Nombre de Dios, y como efigie el Espíritu» (86,2). La imagen es la de una moneda. El fiel, con el bautismo es marcado por una impronta (σφραγίς). El paralelismo entre el Nombre de Dios y el Espíritu nos lleva a ver en la expresión «el Nombre de Dios», el equivalente del Verbo de Dios. En efecto, para Teodoto, en quien Clemente se inspira aquí, el Nombre es «la parte invisible (de Jesús), el Hijo Unigénito» (26,1). Por otro lado, Clemente continúa diciendo que «quien ha recibido el sello (σφράγισμα) de la verdad lleva las marcas (στίγματα) de Cristo» (86,2).

Da la impresión de que en todos estos pasos, «el Nombre» está en relación con un aspecto ritual. Esto nos va a llevar a un importante resultado, en el que la historia litúrgica quizá va a confirmar los datos literarios sobre la denominación del Verbo por «el Nombre». Dinkler ha encontrado un caso paralelo a propósito de la expresión «llevar la cruz».

[16] Ver también *Oráculos Sibilinos*, VIII, 331.

Si Mateo y Marcos expresan la idea de «llevar» por λαμβάνειν o αἴρειν, Lucas utiliza βαστάζειν (14,27). La expresión tiene una resonancia litúrgica. Dinkler piensa que se puede tratar de la *signatio* sobre la frente con el signo + o X [17]. De todos modos este uso está testimoniado en una fecha muy antigua [18]. Ahora, parece que el signo no es otra cosa que tomar el signo *tau*, en su forma arcaica, que era, según Ez 9,4, la marca de Yahveh, que se imponía sobre la frente de los elegidos [19]. En Ap 7,2 se hace alusión a este signo. Pero *tau*, signo del Nombre divino, ya no designa Yahveh, sino Cristo [20].

Desde entonces, en los textos de Hermas, donde es sólo cuestión de «llevar el Nombre», se trata de una *signatio* con el signo que designaba el Nombre para los judíos, es decir la *tau*. Cuando el significado de ese signo, que no era comprensible más que para los semitas, se perdió en el ambiente griego, y se interpretó la *tau*, tanto para designar Χ(ριστός), bajo la forma X, cuanto como símbolo de la cruz, bajo la forma +. En ese momento la expresión «llevar la cruz», reemplaza a «llevar el Nombre». Pero esto no impide que el signo de *tau* estuviese en su origen asociado al Nombre de Yahvé, en tanto que designa a Cristo. Sería la traducción al nivel ritual de la expresión «llevar el Nombre» y constituiría una confirmación, sobre el plan de las instituciones, de la importancia del nombre como forma de denominar a Cristo en la comunidad judeocristiana.

Encontramos de nuevo otras alusiones al Nombre en Hermas, en un contexto bautismal, pero esta vez en relación con la epiclesis. Habla de «los apóstatas... que se han avergonzado por el Nombre del Señor (ἐπικληθέν) invocado sobre ellos» (*Sim.*, VIII,6,4). Más lejos, Hermas habla de «los que son nombrados (ἐπικαλούμενοι) por el Nombre del Señor» (IX,14,3). Un poco antes tenemos una expresión equivalente «aquéllos que son llamados (κεκλημένοι) por el nombre del Señor»

---

[17] E. Dinkler, «Jesu Wort vom Kreuztragen» en *Neutestam. Stud. Für Rud. Bultmann* 110-29.

[18] J. Daniélou, *Bible et Liturgie, op. cit*, 76-96 [= *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) 143-152].

[19] Ver J. L. Teicher, «The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll»: «Vetus Testamentum» 5 (1955) 196-198; H. Rahner, «Das Mystische Tau»: ZKT 75 (1953) 387-388 (art. recogido en *Symbole der Kirche,* Salzburg 1964, 406-432).

[20] [Sobre las tradiciones judías que se refieren a *tau*, última letra del alfabeto hebreo, símbolo de la perfección y, entre los judeocristianos, símbolo de la cruz con el que se signa en la frente, ver Orígenes, *Selec. Ezequiel.*, 9 (PG XIII, 801 A)].

Cristo comporta su conversión, es decir, los arranca de las potencias malvadas, a las que servían con la magia y la astrología.

Aquí aparecen dos rasgos claros. Por un lado, los magos del Evangelio son asimilados a los sacerdotes de los ídolos y, de modo particular, a los magos sirios. De hecho sabemos que, en aquella época, magos misioneros iraníes recorrían Siria. También se puede relacionar la historia de Simón el Mago. Schoeps ha demostrado que Balaam, en Ap 2,14, podría designar a Simón [47]. Por otro lado, hemos visto que Balaam, a veces identificado con Zoroastro [48], era considerado como el antepasado de los magos del Evangelio. Todo esto indica un contacto de los ambientes judíos y judeocristianos con los magos procedentes de Siria [49]. No obstante hay que observar que el pasaje de Justino no alude a las potencias astrales, como el de Ignacio.

Pero el rasgo teológicamente más importante es «la victoria de Cristo sobre el demonio malvado en el momento mismo de su nacimiento», victoria que produce la conversión de los magos. Esto adelanta el combate de Cristo contra las potencias del mal, al episodio de la natividad y de la adoración de los magos. Ahora, esto es también lo que decía el texto de Ignacio, en relación con el episodio de los magos. Orígenes desarrolla este punto en *Contra Celso* (I,60); donde declara que «los magos están en comunicación con los demonios» y tenían éxito con sus prácticas, mientras no se produjo una influencia superior. Con el nacimiento de Cristo, los demonios perdieron su fuerza: «No sólo fueron arruinados por los ángeles, que visitaron la región terrestre con ocasión del nacimiento de Jesús, sino también por el alma de Jesús y la divinidad que estaba en él. También los magos, debido a que querían realizar, igual que antes, sus habituales encantamientos y sortilegios y no lo conseguían, buscaron la causa, que comprendían que era de importancia. Cuando vieron un signo de Dios en el cielo, desearon ver qué indicaba. Sin duda, poseían las profecías de Balaam (que también Moisés relata en sus escritos, y que igualmente era experto en ese arte) y encontraron a propósito de la estrella las siguientes palabras: "Lo mostraré, pero no ahora, lo llamo bienaventurado, pero no se acercará (Nm 24,17)". Conjeturaron, por

[47] H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 249-254.

[48] J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés*, (*op. cit.*) 47-48.

[49] Dositeo, el maestro de Simón, tuvo contactos con los sadocitas refugiados en el país de Damasco (R. North, en *Verbum Domini*, 35 (1957) 49).

tanto, que el hombre cuyo nacimiento había sido predicho por la aparición de la estrella, debía haber llegado al mundo y, al acogerle como superior a todos los demonios y los seres que normalmente se les aparecían y mostraban un cierto poder mágico, quisieron adorarle».

Estamos aquí muy cerca de la perspectiva de Ignacio sobre Cristo que destruye la potencia de la magia desde su venida. Sin embargo, falta la alusión a las potencias astrales. Que, sin embargo, sí se encuentra, con referencia a la estrella de los magos, en el gnóstico Teodoto, como Clemente da a conocer (*Excerpt.*, 69-75). El texto describe primero la naturaleza del Destino, que resulta de la acción de las Potencias, que actúan por los astros (69). Los hombres están sometidos a su dominio y el Señor nos arranca de él: «Por esta razón un astro extraño y nuevo (ξένος ἀστὴρ καὶ καινός) se ha levantado (ἀνέτειλεν), destruyendo el antiguo orden de los astros, brillando con una luz nueva, que no es de este mundo... : el Señor mismo» (74). La comparación de los dos términos con Ignacio es chocante. No obstante, el pensamiento de Teodoto subraya más la potencia de los *cosmocratores* y denota así su orientación gnóstica. Además, en los magos ve astrólogos a quienes su ciencia ha permitido conocer el nacimiento de Cristo, como precisa el párrafo siguiente de los *Excerpta*: «No sólo los magos vieron la estrella del Señor, también supieron la verdad: un rey había nacido» (75).

El conjunto de estos textos nos pone, por tanto, en presencia de una tradición que vincula al episodio de los magos, el tema, unido a la venida de Cristo, del final de las prácticas mágicas y astrológicas, que se consideraban como culto hecho al demonio. La teoría que une estas prácticas a las potencias del mal es específicamente judeocristiana y procede de los apocalipsis judíos. El texto esencial es el *Libro I de Henoc* VIII,3, que muestra a los ángeles malvados revelando a los ángeles las prácticas mágicas. Este texto es usado con frecuencia en las *Homilías Clementinas* (VIII,12-23; IX,13-18, etc.). Por tanto, en un medio judeocristiano, influido por la apocalíptica, es donde aparece la interpretación de la historia de los Magos, tal como la relatan Justino y Orígenes[50].

En cuanto a la alusión a la astrología que parece contener el texto de Ignacio y que supone un dominio de las potencias astrales sobre el hombre,

[50] J. Daniélou, artículo «Démons» en *Dict. Spir.*, IV, col. 155-159.

X

LA IGLESIA

Uno de los caracteres más notables de la teología judeocristiana es el lugar que en ella ocupa la Iglesia. Se hubiese podido creer que, en una época en que todavía se encontraba en formación, la reflexión sobre la Iglesia estaría poco desarrollada. Pero los hechos muestran exactamente lo contrario. Muy pronto, la Iglesia se exterioriza consciente de su existencia como entidad teológica. Incluso parece que su lugar es más grande que el que ocupa en la teología patrística o en la medieval. Lo cierto es que esta última traspasa a la mariología una parte de la atención que antes se prestaba a la eclesiología. Es en esta época que estamos viviendo cuando la teología parece enlazar con el planteamiento de la teología más antigua y busca desarrollar sus temas.

Sin embargo, todo esto resulta menos sorprendente, si se recuerda el lugar central que el pueblo de Dios, en tanto que realidad teológica, ocupa ya en el pensamiento bíblico. En concreto, los profetas habían construido ya una teología de Israel como esposa de Yahveh, como viña del Señor y como ciudad del Altísimo. Posteriormente, la apocalíptica había enriquecido esos símbolos. Para el *Libro IV de Esdras*, Israel es «un lirio», «una paloma», «una oveja» (V,23-27). Por otro lado, los manuscritos de Qumrán muestran que la comunidad esenia era consciente de su significado escatológico, es «una planta eterna» (DSD VIII,5), un santuario para Israel» (VIII,5; IX,6). Expresiones que vuelven a aparecer en el judeocristianismo para designar a la Iglesia. La Iglesia «es la plantación que han plantado los doce apóstoles del Bien-Amado» (*Ascensión de Isaías* IV,3)[1]. La Epístola a los Efesios muestra en ella el santuario «establecido sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas» (2,20).

---

[1] Ver también *Odas de Salomón*, XXXVIII, 17-18.

Todo esto proporciona los elementos de una teología bíblica de la Iglesia, que aparece desde los mismos orígenes y que persistirá en toda la tradición. La Iglesia es «la nueva Jerusalén», «la viña verdadera», «la paloma perfecta», «la casa única». Pero esto no es específico de la reflexión judeocristiana. Lo que nos retiene aquí es un rasgo más específico. Varios textos antiguos hablan de la Iglesia como realidad preexistente[2]. Hermas dice: «Ha sido creada la primera, antes de todas las cosas... Por ella ha sido formado el mundo» (*Vis.*, II,4,1). *II Clemente* habla a su vez de «la primera Iglesia espiritual, que ha sido creada antes que el sol y la luna» (XIV,1). A propósito de estos textos se ha hablado de especulaciones gnósticas[3]. Esto es falso en el sentido de influencias helenistas o dualistas, aunque efectivamente se trata de reflexiones que están vinculadas con la gnosis judía, es decir, con la apocalíptica y sus concepciones[4]. Estamos en plena médula de la teología judeocristiana en el sentido riguroso que damos al término, es decir, el de la teología que saca sus categorías del pensamiento judío contemporáneo.

1. La mujer anciana

Una primera línea teológica es la que se encuentra en Hermas, que conecta directamente, lo veremos, con la apocalíptica judía palestina. En primer lugar hacemos notar que, para Hermas, Dios ha creado todos los seres «en vista de la Iglesia» (*Vis.*, I,1,6), lo cual es ya un testimonio de la preexistencia de la Iglesia en el pensamiento divino. Esto es una idea querida por la apocalíptica judía, para la que todo ha sido creado en vista de Israel. Así en el *Libro IV de Esdras*, Dios dice: «A causa de Israel he creado el mundo» (VII,11). Aquí hay ya varios rasgos notables. La Iglesia es el término de la creación, al que todo queda subordinado, y que, por tanto, preexiste en el pensamiento divino. Esta idea la encontramos en Pablo: «El Misterio escondido desde el comienzo en Dios, Creador de todas las

[2] Ver J. Beumer, «Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung»: «Wiss. Und Wahr.» 9 (1942) 13-22.

[3] H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, *op. cit.*, 66-68.

[4] Esto ya es cierto en Pablo. Ver L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Paris 1942) 276-282.

cosas» (Ef 3,9-10). Ignacio de Antioquía habla de la Iglesia «predestinada antes de los siglos (αἰώνων) para existir en todo tiempo» (Ef, Inscrip.)[5]. Por fin, la Iglesia es puesta en conexión con el relato de la creación.

Esta Iglesia, considerada como la primera de las criaturas, aparece en Hermas bajo varias figuras. La primera es la de una mujer anciana. Esa mujer se le aparece primero sin que le sea revelada su identidad (*Vis.*, I,2,2; II,4,1), y se la revela un ángel que «le pregunta esto: "¿quién piensas que es ella (la mujer anciana)?" —"la Sibila", respondí yo. —"Te equivocas", respondió él, "no es ella". —"¿Entonces quién es?" —"La Iglesia." —"¿Por qué es anciana?", le pregunté yo. —"Porque ha sido creada la primera," me respondió él, "antes de todas las cosas, por esto es anciana y por ella ha sido formado el mundo"» (*Vis.*, II,4,1). Advertimos el nexo de este pasaje con los que hemos estudiado antes, nexo que subraya la última frase.

Pero la imagen bajo la que aparece la Iglesia precisa mucho el pensamiento. Si la Iglesia parece una mujer anciana es porque ha sido creada la primera (πρώτη ἐκτίσθη). Da la impresión de que, en un primer acercamiento, la afirmación sobrepasa la simple preexistencia intencional y atribuye a la Iglesia una existencia real, que es anterior a la del resto de la creación. En efecto, la expresión «creados los primeros», Hermas la aplica a los seis arcángeles (*Vis.*, III,4,1; *Sim.*, V,5,3). Pero este tipo de distinción es extraña al realismo semítico, por lo que, igual que en el caso del Hijo del hombre, se trata de una realidad escatológica presente desde el origen en el diseño de Dios[6]. Se puede notar también que la Iglesia y los ángeles se acercan, en Hermas, a instrumentos de la Revelación del Espíritu (*Sim.*, IX,1,1-3). En otro lugar observamos el vínculo entre la Iglesia y el tema de la creación. El ambiente literario de todas estas expresiones parece ser, con nitidez, el del relato de la creación.

A la imagen de la mujer anciana se añade otra, la del edificio. La mujer muestra a Hermas una gran torre en construcción. Éste pregunta su significado. La mujer responde: «La torre, que ves construir, soy yo, la Iglesia, yo, que me he aparecido ahora y antes... La torre está construida sobre el agua, porque la vida ha sido y será salvada por el agua.

---

[5] H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen..., op. cit.*, 82-88.

[6] Sobre las diversas formas de preexistencia ver N. A. Dahl «Christ, Creation and the Church», en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (*Studies in honour of C. H. Dodd*), 425-431.

Tiene como fundamento (τεθεμελίωται) la palabra (ῥῆμα) del Nombre todopoderoso y glorioso y como sostén la fuerza invisible (δύναμις ἀόρατος) del Maestro... Los seis jóvenes que trabajaban en la construcción... son los ángeles de Dios creados los primeros. A ellos, Dios ha confiado todas sus criaturas» (*Vis.*, III,3,3-4,1). El contexto es el de la creación y aparecen los seis ángeles encargados de su administración. Todavía hay algo más importante. La torre está fundada sobre la palabra y construida en el agua. Cuando Hermas pregunta la razón, la mujer responde que ella le ha sido ya entregada antes. Se refiere a la *Visión* I, en la que se lee: «El Dios de los ejércitos, que por su fuerza invisible (δύναμις ἀόρατος)... ha creado el mundo,... y cuya palabra (ῥῆμα) todopoderosa ha fijado el cielo y asentado los cimientos (θεμελιώσας) de la tierra sobre las aguas, por una sabiduría y una providencia particulares, ha creado su santa Iglesia y también la ha bendecido» (3,4).

Por tanto, es cierto que los dos rasgos misteriosos de la Iglesia, fundada sobre la palabra y construida sobre el agua, deben explicarse a partir del relato de la creación. El texto descansa sobre una analogía entre las aguas primordiales y las aguas bautismales por un lado y la palabra creadora y el Verbo encarnado por otra. Aquí tenemos, por consiguiente, el primer ejemplo de aproximación explícita entre las aguas de la creación y las de la regeneración, al que la tipología bautismal concederá posteriormente un importante lugar, en particular, después de Tertuliano (*De bapt.*, III,1-2; SC 67). Es posible también que esta analogía esté ya en el trasfondo de Jn 3,5.

Todo esto nos sitúa en el mismo contexto que hemos ido encontrando hasta aquí. El único rasgo nuevo es el cambio de la imagen de la mujer anciana por la de la torre. Hay que notar que no se trata de la construcción de una ciudad o de un templo, sino de una torre. No es imposible que la imagen se refiera también a un contexto de creación, considerando a la tierra como un edificio con forma de pirámide, que se ha construido encima de las aguas inferiores. La imagen de la torre o de la montaña cósmica es familiar para la mentalidad semítica y los *zigurat* babilonios lo confirman. Más adelante, los *Himnos de Efrén* nos muestran la tierra como la montaña del Paraíso (I,4-5).

Si juntamos los elementos de esta visión de la Iglesia, se forman tres grupos: la comparación de la Iglesia con una mujer y una torre, la preexistencia de la Iglesia al resto de la creación y la relación entre este simbolismo y el relato del Génesis. ¿Se puede separar el contexto de estos elementos?

mos sobre estos textos gnósticos, pero desde ahora, el problema que se plantea es saber en qué contexto de pensamiento hay que situar esta concepción. A menudo se ve en ella una concepción gnóstica, que habría sido adoptada por los primeros teólogos cristianos —y en particular por Pablo[9]—, pero, sin embargo, no tenemos motivos para suponer influencias gnósticas en Hermas. El contexto de su pensamiento es el del judaísmo palestino. ¿Se encuentran en éste analogías con la Iglesia preexistente?

Efectivamente, esa idea se encuentra muy cercana a una de las concepciones esenciales de la apocalíptica, la de la preexistencia, oculta en Dios, de las realidades escatológicas. Uno de los casos más importantes es la figura del «Hijo del hombre» en Daniel y en el *Libro I de Henoc*, donde es una figura escatológica. Sobre ésta, *I Henoc* dice: «Antes que el sol y que los signos (del Zodiaco) fuesen creados, antes que fuesen hechas las estrellas del cielo, su Nombre fue dicho ante el Señor de los Espíritus» (XLVIII,3). Lo mismo sucede con la Iglesia. El Apocalipsis de Juan nos muestra la Jerusalén nueva «que bajaba del cielo, de junto a Dios». Parece claro que la misma representación está implícita en el pasaje del *Libro I de Henoc*, donde se ve al Señor de las ovejas, después de haber replegado la vieja casa, la Jerusalén primera, «traer una casa nueva, más grande y alta que la primera» (XC,29). De modo más explícito, el *Libro II de Baruc* habla de la construcción que fue preparada con anticipación, desde el tiempo en que Dios meditaba hacer el paraíso, y que enseñó a Adán, antes de su pecado, pero que le fue quitada, como el paraíso, cuando pecó; y que ahora se conserva cerca de Dios, igual que el paraíso (IV,3-7).

De este modo, la ciudad santa, igual que el paraíso, forma parte de las realidades creadas las primeras, pero que Dios conserva cerca de sí. Ése es el caso del Paraíso en el *Libro I de Henoc*. El árbol de la vida, que está cerca de la montaña del paraíso, «ningún ser de carne lo ha podido tocar antes del gran juicio... Entonces será entregado a los justos y a los santos... Entonces bendije al Dios de gloria, al rey eterno, porque había preparado tales recompensas para los hombres justos y creado cosas semejantes...» (XXV,4-7). Así el Hijo del hombre, el paraíso y la ciudad santa forman parte de un conjunto de realidades que han sido creadas las

---

[9] H. Schlier, *op. cit.* en n. 3, pp. 60-75.

De este modo, la teología de la Iglesia preexistente denota con claridad, en el *Pastor*, un conjunto de elaboraciones comunes de la apocalíptica judía y la apocalíptica judeocristiana [12]. Con posterioridad, se han utilizado esas elaboraciones desde perspectivas que les eran extrañas. Por un lado, en el gnosticismo, en el que la concepción de la Iglesia preexistente se convierte en la del Eón Iglesia, uno de los más importantes del Pleroma. Por otro lado, en Filón se encuentra una trasposición de temas de la gnosis judía a una perspectiva platónica, en la que el paraíso es identificado con la Sabiduría preexistente. También habría que determinar los diferentes componentes de la concepción de las almas de Orígenes. Estas diferentes concepciones, en cuanto tales, no interesan aquí, pero volverán a aparecer en la medida en que conservan datos extraídos de la apocalíptica judeocristiana.

No obstante, queda aún un último elemento, que había atraído nuestra atención en las doctrinas de Hermas sobre la Iglesia preexistente: sus relaciones con los relatos de la creación del Génesis. Con esto parece que alcanzamos una última determinación. En efecto, las referencias a la apocalíptica no permiten delimitar completamente el ambiente del pensamiento de Hermas. Las referencias al Génesis parecen implicar un elemento más, el de una exégesis del Hexamerón, en la que los elementos del relato del Génesis no son interpretados en sentido literal, sino en un sentido oculto, en el que designan realidades misteriosas, preexistentes al mundo material. Elaboraciones de este tipo, ya lo hemos visto, pertenecen al marco del mundo judío de ese tiempo; por ejemplo, constituyen el trasfondo de las *Cuestiones sobre el Génesis* de Filón, que cita interpretaciones anteriores, y que de ahí pasan al ambiente judeocristiano.

En el ambiente judeocristiano, esas especulaciones son referidas de modo especial a la eclesiología. Anastasio el Sinaíta, en el momento de interpretar el Hexamerón como una profecía de la Iglesia futura, busca mostrar que hay precedentes en los que apoyarse. Por ello, escribe: «Tomando el punto de partida en Papías, el célebre obispo de Hierápolis, que conoció al discípulo bien-amado, en Clemente, en Panteno, el sacerdote de la Iglesia de Alejandría, en el sapientísimo Ammonio, exegetas antiguos, anteriores a los primeros concilios, que han interpretado todo el

---

[12] Ver también Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII, 17, 107, 3-6.

Hermas se trata de los seis protoctistas. Tanto para Hermas como para el autor anónimo, el séptimo es el Verbo. Por otro lado, Clemente, en un contexto donde habla de los protoctistas, dice que «los ángeles son llamados días» (LVI,6; 153). La doctrina de los protoctistas, por tanto, parece estar también conectada con una interpretación anagógica del Génesis.

Por otro lado, parece claro que en este punto Clemente no depende de Hermas. Su interpretación, aunque posea elementos materiales comunes, tiene una inspiración completamente diferente, más platónica y menos escatológica. Tampoco hay razón para suponer que Hermas depende de Papías. Luego la única explicación posible es la existencia de una exégesis del Génesis en la comunidad primitiva, entre los presbíteros, que sea la fuente común de los dos autores. Esa exégesis estaría caracterizada por el hecho de que los episodios del Hexamerón no se interpretan con referencia a la creación del mundo material, sino a realidades espirituales preexistentes. Para Hermas, estas realidades se sitúan en una perspectiva escatológica, la Iglesia que preexiste en el pensamiento divino. Clemente, por su parte, que se encuentra en el sentido del realismo platónico, ve en ello la creación espiritual, angélica, anterior a la de los hombres.

2. La esposa de Cristo

La segunda forma sobre la que se nos presenta el tema de la Iglesia preexistente es el que encontramos en la *II Clemente*: «Por tanto, hermanos, haciendo la voluntad de Dios nuestro Padre, es como pertenecemos a la primera Iglesia (ἡ Ἐκκλησία ἡ πρώτη), la espiritual, la que ha sido creada antes que el sol y la luna,... la Iglesia de la vida. No ignoráis, pienso, que la Iglesia viva (ζῶσα) es el cuerpo de Cristo, pues la Escritura dice: "Dios hizo al hombre varón y hembra. El varón es Cristo; la hembra es la Iglesia." Los libros de los profetas y los apóstoles enseñan que la Iglesia no es de ahora, sino que viene de arriba (ἄνωθεν). Era espiritual, igual que nuestro Jesús y ha aparecido (ἐφανερώθη) al final de los tiempos para salvarnos» (XIV,1-2).

Los contactos de este texto con los que hemos estudiado antes son evidentes. De hecho encontramos la misma expresión que en Hermas, que también hablaba de la Iglesia «que fue creada la primera» (πρώτη ἐκτίσθη). Se trata de la Iglesia «protoctista» que aparece aquí una vez más. Esto es una primera indicación que nos orienta hacia el mismo contexto de

la apocalíptica judeocristiana. Por otro lado, es difícil no reconocer una influencia paulina y, más concretamente, una influencia de la Epístola a los Efesios, en la concepción de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» y en la tipología de Adán y Eva como figura de la unión entre Cristo y la Iglesia. Por fin, el tema mismo de la Iglesia como esposa de Cristo se encuentra, lo hemos visto, en el Apocalipsis de Juan y se conecta con el imaginario nupcial con el que los profetas habían descrito la unión entre Yahveh e Israel. Sin duda, la referencia a Pablo y al Antiguo Testamento es lo que la Epístola quiere hacer cuando dice: «Los libros de los profetas y los apóstoles».

Pero todavía queda un elemento nuevo, el de la unión preexistente entre Cristo y la Iglesia [13]. Este tema merece un estudio particular. Es un tema bastante raro entre la ortodoxia, pero tiene un lugar eminente en las doctrinas gnósticas. ¿Estamos ante un tema judeocristiano trasladado al gnosticismo o, por el contrario, se trata de un tema específicamente gnóstico? Esto nos lleva al célebre problema: ¿Hay en el origen de este tema un mito helénico, como piensa Schlier, siguiendo a Reitzenstein? O ¿estamos en presencia de la elaboración de una reflexión judeocristiana de origen bíblico? Ésta es la primera pregunta que nos hacemos.

Un hecho notable es la importancia de *Ecclesia* en la gnosis de Valentín, entre los eones del Pleroma preexistente. Este hecho notable no se puede explicar más que por anteriores reflexiones sobre la Iglesia preexistente. Como el material que utiliza la gnosis de Valentín es judeocristiano, estos desarrollos nos permiten utilizar la doctrina de Valentín como un documento que nos proporciona referencias sobre la teología judeocristiana. Las noticias de Ireneo e Hipólito testimonian ya el tema. Los manuscritos del *Codex Jung* lo confirman de un modo decisivo. Estas especulaciones tienen, no obstante, diversas formas [14] que debemos examinar, pues sus detalles nos pueden proporcionar elementos para reconstruir la doctrina judeocristiana subyacente.

La «Gran Noticia», que inaugura *Adversus hæreses* de san Ireneo, resume con toda probabilidad la doctrina de la escuela valentiniana occidental al final del segundo siglo, y con mayor precisión, la de Ptolomeo [15].

---

[13] Ver H. Schlier, *op. cit.* en n. 3, 60-75; L. Cerfaux, *op. cit.* en n. 4, 275-287; A. Orbe, «Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos»: EE 29 (1955) 299-344.

[14] H.Ch. Puech, G. Quispel, ver *art. cit.* en la n. 7, 94-102.

[15] F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne, op. cit.*, 140-198.

ado» (XIX,1). La *Epístola de Clemente* pone en el capítulo XIII una enseñanza atribuida al Señor: «Sed misericordiosos, para obtener misericordia; perdonad, para ser perdonados; tal como actuéis, se actuará con vosotros; según lo que deis se os dará; ... la medida que utilicéis, se utilizará con vosotros» (XIII,2).

Por otra parte, Clemente de Alejandría, al final del *Pedagogo*, da un resumen de la moral cristiana. El resumen (κεφαλαιώδης ἐπιδρομή) comienza con una cita de 1 Pe 1,17-19 y 4,3 (III,12; GCS 283). Después viene una alusión al bautismo (ἀναγεννηθέντες). Se trata de una enseñanza que se da a quienes todavía son niños espiritualmente (283,33). Enseñanza que comienza por la afirmación de las dos vías: «Te conduciré por la vía (ὁδός) de la salvación; aléjate (ἀπόστα) de la vía (ὁδοί) de la mentira» (284,9). Se expone la vía buena; la resume (κεφαλαιώδης) una palabra que todo lo abraza: «Lo que quieras que los hombres te hagan, hazlo tú mismo» (284,20-21). «También se puede reunir en dos mandamientos: Amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas, y a tu prójimo como a ti mismo» (284,21-23). Por fin, Clemente expone los mandamientos con detalle, según la ley y el Evangelio[7].

Finalmente, las *Homilías Clementinas* aportan un último ejemplo. Se trata de la catequesis bautismal de los habitantes de Tiro, que comporta una exposición de la doctrina de los dos espíritus: «Dios, que ha creado todo, desde el principio tiene impuesta esta ley a los dos príncipes opuestos, a la derecha y a la izquierda...» (VII,3). Los habitantes de Tiro han seguido hasta este momento la vía de la muerte, ahora pueden recuperar la vida. Pedro pone las condiciones: «Rezar a Dios...; abstenerse de la mesa de los demonios; no probar carne muerta; no tocar la sangre; purificarse por abluciones. El resto se resume en una palabra...: los bienes que cada uno desea para sí, que los desee igualmente para el prójimo... no quieres que te maten, no mates; no quieres que seduzcan a tu mujer, no cometas adulterio; no quieres que te roben, no robes tú» (VII,4; GCS 118-119). A continuación viene una segunda catequesis, para los habitantes de Sidón. También comienza por un tratado de las dos vías (VII,7); después vienen algunos preceptos (VII,8).

---

[7] Para Ireneo, el doble mandamiento constituye el λόγος συντετμημένος anunciado en Isaías 10,23 (*Dem.*, 87; PO XII, 795). Sobre el decálogo en la catequesis primitiva cf. G. Bourgeault, *Décalogue et morale chrétienne* (Paris 1971).

mande al bautizando que ayune uno o dos días antes» (VII,4). La *I Apología* de Justino testimonia la misma costumbre: «Quienes... creen en la verdad de nuestras enseñanzas y de nuestra doctrina prometen, primero, vivir según esa doctrina. Después les enseñamos a rezar y a pedir a Dios con el ayuno la remisión de sus pecados anteriores. Nosotros mismos también rezamos y ayunamos con ellos» (I *Apol.*, LXI,2)[13]. Además del ayuno, el texto de Justino confirma la existencia de la catequesis prebautismal. Parece que esa catequesis se terminaba con un compromiso. Da la impresión de que esto es una enseñanza general y no la preparación inmediata. De esta primera enseñanza se habla también en los *Reconocimientos clementinos* III,67. El compromiso sería la inauguración de la preparación inmediata, costumbre que ha persistido en la Iglesia siria, en la que la renuncia a Satanás y el compromiso con Cristo tienen lugar al inicio de la cuaresma[14], al comienzo de la preparación inmediata. Esto encuentra una coincidencia con la inscripción de los nombres, de la que hablan los *Reconocimientos clementinos* (III,67), que también está asociada en la Iglesia siria al inicio de la cuaresma. La preparación inmediata, para Justino, estaría constituida esencialmente por ayunos y oraciones.

El origen judío de la costumbre del ayuno es evidente. Que el ayuno prebautismal tiene origen judío está confirmado por su presencia en los escritos pseudoclementinos. De nuevo, estamos en presencia de una costumbre judeocristiana. Acabamos de citar *Rec.*, III,67: «Después de haber dado su nombre, oye los misterios del reino. A continuación, que se aplique a ayunos frecuentes y se examine a sí mismo. Al cabo de tres meses...»[15]. Hay otra cita de los *Reconocimientos* que es curiosa. La madre de dos jóvenes pide ser bautizada inmediatamente. Pedro responde: «Es necesario que ayune al menos un día antes de ser bautizada, y esto, porque he oído de ella palabras que me aseguran su fe... De otro modo, debería ser instruida antes durante muchos días» (VII,34). Por lo

---

[13] Ver también el uso de los valentinianos: «Por esta razón (= para librarse de los demonios), hay ayunos, súplicas, oraciones, (imposiciones) de manos, genuflexiones» (Clemente de Alejandría, *Excerpt.*, 84,1; SC 208. Ver también p. 234, donde F. M. Sagnard muestra que el texto nos permite imaginar cuáles eran los usos cristianos en la mitad del siglo II).

[14] A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle*, 145-146.

[15] Ver también *Reconocimientos*, VI,15,2.

tanto, la preparación debía durar tres meses normalmente y Pedro consiente en reducirla, pero al menos es necesario un día de ayuno. Esto es también lo que la *Didaché* exigía como mínimo (VII,4)[16].

¿Qué significado hay que otorgar a este ayuno? Justino indica que su finalidad es «la remisión de los pecados» (I *Apol.*, LXI,2). Está claro que el ayuno va unido a una purificación, ahora bien, para el judaísmo de la época la purificación no sólo lleva a la conversión interior, sino también a la liberación de los demonios. Algo que sucede, sobre todo, en los paganos. Pseudo-Bernabé escribe: «Antes de que tuviésemos fe en Dios, el interior de nuestro corazón era una morada de demonios» (XVI,7). Por tanto, es posible estar de acuerdo con el parecer de A. Benoit, cuando escribe: «El judaísmo atribuía al ayuno el poder de expulsar los demonios. Aquí estamos en los orígenes de lo que será posteriormente el exorcismo bautismal» (*op. cit.* p. 11). Justino asocia ayuno y oración. El punto recuerda Mt 17,21: «Ese demonio sólo puede ser expulsado por la oración y el ayuno»[17].

Queda un último elemento de la preparación para el bautismo que parecen sugerir los textos[18]. Hemos visto que Clemente de Alejandría escribía a propósito de las dos vías: «Yo te llevo por el buen camino; renuncia (ἀπόστα) a las vías del error». Asimismo, Justino habla de un compromiso a observar los preceptos, que se realiza antes de la preparación inmediata al bautismo. En otro sitio, muestra que los convertidos renuncian (ἀπετάξαντο) a los ídolos y se consagran (ἀνέθηκαν) a Cristo[19]. El *Pastor de Hermas*, después de haber hablado de los dos espíritus, concluye: «Es bueno vincularse (ἀκολουθεῖν) al ángel de justicia y renunciar (ἀποτάξασθαι) al ángel del mal» (*Mand.*, VI, 2, 9). La expresión de Hermas es la que se convertirá en el término técnico para la renuncia (ἀπόταξις) a Satanás y

[16] Se puede observar que el tiempo de prueba entre los esenios comporta que se ejerza «la templanza» (Flavio Josefo, *Bell.*, II,8,7[138]).

[17] Esto parece confirmado por Clemente de Alejandría, *Excerpt.*, 84, donde el ayuno pre-bautismal, unido a la oración, tiene como finalidad expresa expulsar los demonios (SC 209). Sobre el nexo entre ayuno y exorcismo, ver H. Musurillo, «The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers»: «Traditio» 12 (1956) 19-23.

[18] También se advierten las imposiciones de manos (*Hom. Clem.*, III,73; Clemente de Alejandría, *Excerpt.*, 84,1).

[19] Justino, I *Apol.*, XLIX,5. Ver también *II Clemente*, VI,4-5 con ἀποτάσσεσθαι.

parece estar supuesto en varias alusiones de las *Odas de Salomón*: «Me desvestí de la locura y la rechacé lejos de mí, y el Señor me renovó con su vestido» (XI,9-10; Bernard, 72); «Me he revestido de incorruptibilidad gracias a su nombre y he abandonado la corrupción por su gracia» (XV,8; Bernard, 78); «Me he despojado de la oscuridad y me he revestido con la luz» (XXI,2; Bernard,90)[36].

Estos textos plantean un interrogante. Podrían no tener más que un sentido simbólico y designar la expoliación del pecado y el revestimiento con la gracia. Sin embargo, sorprende que en las *Homilías Clementinas*, el bautismo es llamado vestido de boda (ἔνδυμα γάμου) (*Hom. Clem.*, VIII,22; *Rec.*, IV,35), algo que aparece de nuevo en las *Constituciones Apostólicas* (VIII,6,6). Además, «traje» es uno de los nombres del bautismo[37]. No obstante, ponerse un vestido blanco, abandonando los viejos vestidos ¿es la expresión de un rito real? El texto del *Testamento de Leví* parece suponerlo. En tal caso, tendríamos otra influencia esenia. En efecto, Flavio Josefo dice que, quien era admitido a entrar en la primera prueba, se ponía un vestido blanco (*Bell.*, II,8,7 [137])[38]. Y, además, en un contexto bautismal, Hermas habla de un vestido blanco (*Sim.*, VIII,2,3-4). Esto está asociado con σφραγίς (VIII,2,4)[39].

Por todo lo dicho, sin duda el rito del vestido blanco es de origen judeocristiano y ha subsistido con posterioridad. Parece que en la liturgia judeocristiana iba acompañado de otro rito, que no ha sido posible mantener en el ambiente pagano: imponer una corona. Las *Odas de Salomón* parecen designarlo con claridad: «El Señor está sobre mi cabeza como una corona, y ya no estaré sin él. Se ha trenzado para mí una verdadera corona» (I,1-2). Bernard aquí hace referencia al rito sirio, en el que el neófito es coronado con flores[40]. Lampe acepta esta hipótesis: «(Para el autor de las Odas) el neófito es ataviado con una corona que

---

[36] Ver también *Odas de Salomón* XXV, 8: «He sido cubierto por el vestido de tu Espíritu y me has despojado de las túnicas de piel». El tema del despojo de las túnicas de piel de Gn 3,21 tendrá un gran éxito. Ver J. Daniélou, *Bible et Liturgie, op. cit.*, 53-57.

[37] Ver J. Daniélou, «Catéchèse pascale et retour au Paradis»: «La Maison-Dieu» 45 (1956) 115.

[38] G. W. H. Lampe lo admite (*The Seal of the Spirit,* 112).

[39] Ver la alusión al vestido blanco en el Templo de Jerusalén después de las purificaciones rituales en *Pap. Oxyr.*, V,840,1,27. Este texto lo comenta J. Jeremias en *In honorem A. Friedrichsen, Conjectanea Neotestamentica*, 11 (Lund 1947) 103-104, y en *Jesusworte* (Zürich 1948) 42-44.

[40] J. H. Bernard, *The Odes of Solomon* (TS, 8, 3), (Cambridge 1912) 45.

los ramos (de palma), el agua viva... Se comprende así el carácter escatológico de la corona en la *Ascensión de Isaías*. La fiesta de los Tabernáculos jugaba un gran papel en el judaísmo. Asimismo, como veremos, parece que también ocupa un lugar en el judeocristianismo. Sin duda fue una fiesta bautismal. Por ello, la costumbre de coronar a los neófitos podría ser la trasposición de la costumbre judía de la fiesta de los Tabernáculos [45].

La costumbre de la corona se presenta como típico de lo que el cristianismo ha tenido que abandonar al pasar a los ambientes paganos. En efecto, en ese ambiente, llevar una corona tenía un carácter idolátrico, ya que era llevada por los sacerdotes paganos y su concesión a un soldado tenía el sentido de un acto de culto. Por esto, Tertuliano condena su uso en *De corona militis*. En estas condiciones resulta claro que el hecho de que la llevasen los bautizados presentaba un aspecto equívoco, pues podía ser vista como una asimilación del bautismo al culto a los ídolos, lo que lleva a que la costumbre desaparezca completamente [46]. Problemas análogos surgen con otros ritos. Por las mismas razones ha desaparecido en el judaísmo [47].

Se plantea una última cuestión que concierne a los ritos post-bautismales, la de la *sphragis*. Esta cuestión ha sido muy debatida estos últimos años y parece que se ha llegado a varios puntos. En primer lugar, en los textos arcaicos, la palabra σφραγίς no designa un acto en particular distinto del bautismo, al que estuviese asociada la efusión del Espíritu. En particular, no hay espacio para pensar en un paralelismo circuncisión-bautismo entre los judíos y *sphragis*-bautismo entre los cristianos. La palabra *sphragis* designa el bautismo mismo y la efusión del Espíritu [48]. El conjunto de los textos más antiguos es decisivo desde este punto de vista. La palabra σφραγίς aparece con este sentido en Pablo (Ef 1,13; II Cor 1,22); se la encuentra entre los autores judeocristianos: en la II *Clemente* VII,6 y VIII,6 [49], en el *Pastor de Hermas* [50], que escribe: «El agua

---

[45] *Odas de Salomón*, XX,7, indica que se trata de una corona de hojas: «Ven al Paraíso, hazte una corona de su árbol y póntela sobre la cabeza».

[46] En cuanto al origen del uso, Büchler ve en ello una influencia griega («La Fête des Tabernacles chez Tacite et Plutarque»: «Rev. des Études Juives» 37, 1898, p. 196), pero esto parece difícilmente conciliable con la mención de las coronas en los *Jubileos*.

[47] E. Goodenough, *Jewish Symbols*, IV, 157.

[48] G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 97-149.

catequesis de las dos vías (*Barn.*, XVIII,1-2). También se halla en los *Testamentos*: «Dos espíritus se ocupan del hombre, el espíritu de verdad y el espíritu de extravío» (*Test. Judá,* XX,1), y en Hermas: «Hay dos ángeles con el hombre, uno de la justicia, el otro del mal» (*Mand.*, VI,2,1). Se encuentra en los escritos pseudo-clementinos (*Hom.*, XX,2-3). Gregorio de Nisa lo menciona como una παράδοσις, es decir, como una doctrina que se remonta a los tiempos apostólicos[3].

Otro aspecto que seguramente se remonta hasta el judeocristianismo, es la doctrina del demonio particular de cada vicio y del ángel de cada virtud. La doctrina se encuentra en los *Testamentos*, sin que se pueda decir si indica un fondo judío o si es judeocristiana. Trata del espíritu de la cólera (πνεῦμα τοῦ θυμοῦ) (*Dn* 1,8), del espíritu de celos (πνεῦμα τοῦ φθόνου) (*Simeón* IV,7), del espíritu de envidia y de engreimiento (*Dn* 1,6), del espíritu de lujuria (πνεῦμα ἐπιθυμίας) (*Jud* XVI,1). El *Testamento de Rubén* pone en relación siete vicios principales con siete demonios (III,3-6), que son los siete espíritus de delirio (III,2-7). Esta cita ejercerá una influencia considerable sobre Orígenes. Por otro lado, es difícil no ver alusiones a esta doctrina en los siete demonios expulsados de la pecadora de Magdala (Lc 8,2) y, aún más, en los siete espíritus (πνεύματα) que regresan con el espíritu impuro, después de que éste ha sido expulsado de un hombre (Mt 12,45). Sin duda está también aquí el origen de los siete pecados capitales, que para el judeocristianismo están presididos por siete demonios[4].

Antes de Orígenes, la doctrina aparece en otro texto judeocristiano: el *Pastor de Hermas*, para quien «la murmuración es un demonio (δαιμόνιον) turbulento» (*Mand.*, II,3), «la presunción y la vana suficiencia son un demonio poderoso (δαιμόνιον)» (*Sim.*, XII, 22, 3), «la cólera es un espíritu (πνεῦμα) malvado» (*Mand.*, V, 2, 8), «la duda (διψυχία) es un espíritu terreno que procede del diablo» (*Mand.*, IX, 11), «la tristeza (λύπη) es el que hace más daño de todos los espíritus» (*Mand.*, X, 2)[5]. La *Similitud* IX opone doce vírgenes, que son los doce espíritus (πνεύματα) de las virtudes, y doce mujeres vestidas de negro

---

[3] Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 45; SC, 1ter, 130-132. Sobre los paralelismos helenísticos, ver P. Boyancé, «Les deux démons personnels»: «Rev. de Philologie» 59 (1935) 8ss.
[4] J. Daniélou, «Démon» en *Dict. Spir.*, IV, col. 169-170.
[5] Ver también «El ángel (ἄγγελος) de la voluptuosidad y del delirio» (*Sim.*, VI,2,1).

que son los doce demonios de los vicios. Entre éstos se encuentran la tristeza, la murmuración y la cólera (IX,15,1-3). Más adelante se elabora una lista (*Vis.*, III,8,3-5) de siete vírgenes que figuran los espíritus de las virtudes.

En Hermas se observa la presencia del término δαιμόνιον junto a πνεῦμα. Esta expresión designa los espíritus del mal en el judaísmo de la época. Se encuentra en los LXX (Dt 32,17) y en el Nuevo Testamento (Mt 7,22; 9,33; etc.). Hay una interesante cita de Flavio Josefo: «Varias especies de pasiones (πάθη) y de demonios (δαιμόνια) se cernían sobre Saúl, lo sofocaban y ahogaban» (*Ant.*, VI,8,2[166]). Destaca la equivalencia entre πάθος y δαιμόνιον. Por otra parte, aparece el número doce, que es el de los demonios de los vicios para Hermas. En esto se separa de los *Testamentos*. El número se vuelve a encontrar en los *Escritos Herméticos* (XIII,7; Nock-Festugière, II,203).

En los textos del Nuevo Testamento en los que se trata de los siete demonios, éstos se presentan estableciendo su morada en el hombre, que, por ello, es objeto de una posesión verdadera. Ésta es una doctrina frecuente en el judeocristianismo. En el *Testamento de Rubén*, por ejemplo, los siete demonios establecen cada uno su morada en un órgano del cuerpo (III,3-6). El pseudo-Bernabé muestra que el alma, antes del bautismo, está habitada por los demonios: «Antes de que tuviésemos fe en Dios, el habitáculo de nuestro corazón... estaba lleno por el culto a los ídolos y era una morada de demonios» (XVI,7). Lo mismo se encuentra en Hermas para el bautizado que cede a la tentación: «Cuando vienen esos espíritus se alojan en un solo y único vaso en el que ya reside el Espíritu Santo; el vaso no les puede contener y se desborda... Después de la salida (del Espíritu Santo),... el hombre queda lleno de espíritus malvados» (*Mand.*, V,2,5-7).

Esta concepción de los demonios que habitan en el hombre toma extraños derroteros en las corrientes heterodoxas. Las *Homilías Clementinas* muestran a «los demonios ardiendo en deseos de entrar en el cuerpo de los hombres, porque, a pesar de que son espíritus, tienen avidez por comer, beber y aparearse» (IX,10). Una vez que los hombres les han dejado entrar, «también se mezclan con el alma» (IX,9). Embosca-

[6] Ver H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit, op.cit*, 56-58.

dos en el hombre, le sugieren malos pensamientos, a los que «muchos, por ignorar quien los inspira, consienten como si fuesen un razonamiento (λογισμός) de su alma» (IX,12)[6]. El último rasgo es una polémica contra quienes no ven en las tentaciones más que un dato psicológico, un *yeser*. Los gnósticos enseñan una doctrina paralela[7]. Para Basílides, «el hombre contiene en un solo cuerpo un ejército de espíritus diversos» (Clem. Alej. *Strom.,* II,20,113,2; GCS 174). Para Valentín, «mientras que el corazón no encuentra una intervención providencial, es impuro y sirve de morada (οἰκητήριον) a numerosos demonios (δαίμονες)» (*Strom.,* II,20,114,6; GCS 175)[8].

Destaca un punto importante que Hermas desarrolla: la incompatibilidad de los dos espíritus. «Si eres paciente, el Espíritu Santo que habita en ti, brillará en su pureza, al no estar endurecido por otro espíritu malvado; y al encontrarse a sus anchas, vivirá con gozo y estará alegre con el vaso que habita... Pero, cuando se produce un acceso de cólera, enseguida el Espíritu Santo, que es delicado, se encuentra oprimido... y busca salir de esa morada. Es asfixiado por el espíritu malvado... pues el Señor habita en la paciencia y el diablo en la cólera. La cohabitación de los dos espíritu es, por tanto, causa de desgracia y de ruina...» (*Mand.*, V,1,2-4; ver también 2,5-6). Se puede observar que al diablo, príncipe de los espíritus malvados, no se le opone otro príncipe, sino el Espíritu Santo, en quien hay que reconocer, a pesar de lo que dice Audet, la tercera persona de la Trinidad[9], pues se identifica con el Señor, como hemos indicado en el capítulo sobre la Trinidad.

Otro punto enteramente destacado de la doctrina del *Pastor de Hermas* es el discernimiento (διάκρισις) de espíritus a través de sus efectos en el alma. «¿Qué puedo hacer para distinguir los efectos de los dos ángeles, ya que ambos viven conmigo? —Escúchame: el ángel de la justicia es delicado, reservado, dócil, paciente. Cuando sube a tu corazón, enseguida te habla de justicia, de santidad, de castidad, de templanza, de toda obra justa... Cuando esos pensamientos te suban al corazón, debes saber que el ángel de la justicia está contigo... Considera ahora las obras

---

[7] J. Daniélou, «Démon» en *Dict. Spir,*. IV, col. 170-172.

[8] Ver también Heracleón, *Fg.* 20, en A. E. Brooke, TS I, 4 (Cambridge 1891) 77; Hipólito, *Elench.*, VI,34 (GCS, 163), donde se encuentra el término κατοικητήριον.

[9] J. P. Audet, «Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline» *art. cit.*, 63.

del ángel del mal. Primero de todo, es irascible, agriado y lleno de demencia: sus obras son malas y pervierten a los servidores de Dios... Cuando te sientas invadido por la cólera o la acritud, debes saber que él está contigo» (*Mand.*, VI,2,2-5). Aquí tenemos la expresión de una doctrina que en el siglo IV será recogida por Atanasio en su *Vida de Antonio* y que será clásica en la doctrina espiritual.

Por tanto, la vida espiritual se presenta en primer lugar como lucha contra los demonios. Ciertamente, éstos son expulsados por el bautismo. Lo afirman la *Epístola de Bernabé* (XVI,7-9) y las *Homilías Clementinas* (IX,19), tal como hemos visto a propósito de los efectos del bautismo. Pero los demonios pueden volver al alma si ésta se deja ganar por sus sugestiones, sus ἐνθύμησις (*Mand.*, VI,2,7). Por consiguiente, es importante luchar contra ellos. Los instrumentos de esta lucha son principalmente la oración y el ayuno (*Homilía* IX,10). El ayuno ocupa un puesto importante en el *Pastor de Hermas* (*Vis.*, II,2,1; III,1,2; etc.). Ya hemos señalado que el ayuno pre-bautismal tenía valor de exorcismo.

No hay que asustarse ante el demonio, ya que carece de poder cuando se encuentra con una fe verdadera. Hermas insiste a menudo sobre este aspecto: «No temas al diablo, pues el temor del Señor te hará triunfar sobre él. De hecho no tiene poder alguno» (*Mand.*, VII,2). Y, de nuevo: «Ten confianza en el espíritu que procede de Dios y que tiene poder, pero rechaza cualquier confianza en el espíritu terreno y vano, que carece de poder, pues procede del diablo» (*Mand.*, XI,17). En efecto, el «ángel de la penitencia» triunfa sobre él (*Mand.*, XII,4,7). Además, «no puede hacer otra cosa que asustar, pero el temor que inspira es vano» (*Mand.*, XII,4,7). Destaca la distancia con el pesimismo del *Libro IV de Esdras*, para el que el dominio del *yeser-ha-ra* es inevitable. En la doctrina judeocristiana todo ha cambiado, porque el diablo ha sido vencido por Cristo. Aunque el contexto de las doctrinas procede del judaísmo, las perspectivas son completamente diferentes.

2. Sinceridad y ciencia

Un segundo carácter de la espiritualidad judeocristiana es el ideal que propone. Este ideal, que se inspira en el Evangelio, se presenta fuertemente coloreado por la ascética judía de la época y, en particular, por el esenismo. Esta coloración aparece ya en algunos pasajes del Nuevo Tes-

tamento. Pero resulta más acusada en los textos judeocristianos. Los más importantes de éstos son, de nuevo, los *Testamentos* y Hermas. Hemos dicho que esos textos son los que denotan una influencia esenia más fuerte. Por tanto, en ellos encontramos básicamente esa influencia. Además, se trata de textos que han tenido una gran influencia sobre la historia de la espiritualidad cristiana, en particular a través de Orígenes, que los utiliza de modo explícito y con frecuencia. Estamos, por tanto, en presencia de uno de los ámbitos en los que la importancia del judeocristianismo se presenta más segura.

Uno de los rasgos más chocantes de estos textos es el lugar que en ellos tiene la ἁπλότης. Se trata de la disposición fundamental del cristiano fiel, que se opone a la διψυχία. Esta noción ha sido estudiada recientemente por Conny Edlund[10] y J. Amstutz[11]. Su investigación muestra que la palabra es rara en los LXX y que adquiere importancia en los deuterocanónicos (1 Mac 2,37; Sab 1,1). Aparece con frecuencia en Aquila y Símaco (Edlund, p. 61). Aparece en el Nuevo Testamento, en particular, en Pablo, donde indica la ausencia de doble intención en el servicio al prójimo. Ἁπλοῦς es sinónimo de τέλειος. En Mateo (6,22) y Lucas (11,34) designa la sinceridad de la voluntad que busca realizar lo que Dios quiere. En Efesios (6,5) y Colosenses (3,22) designa la obediencia a los maestros sólo por la voluntad de Dios. Se puede señalar la importante expresión ἡ ἁπλότης ἡ εἰς Χριστόν (2 Cor 11,3), que transfiere a Cristo lo que el Antiguo Testamento dice de la Ley.

De esto resulta que ἁπλότης se desarrolla en el griego bíblico de la época de los orígenes del cristianismo. El término traduce el hebreo *tôm* y designa una intención que busca sólo la voluntad de Dios. Pero en el judeocristianismo va a ocupar un lugar más importante y adquirir un sentido más técnico. Esto aparece en los *Testamentos*[12]. Es preciso caminar con «sencillez de corazón» (ἐν ἁπλότητι καρδίας) (*Simeón* IV,5). Ἁπλότης está asociado al temor de Dios (*Rubén* IV,1; *Leví* XIII,1) y al amor de Dios (*Isacar* V,1-2; VII,6-7). Designa la «integridad», la rectitud; se opone a la doblez: «Las obras de Beliaz son dobles (διπλᾶ);

[10] C. Edlund, *Das Auge der Einfalt* (Copenhague 1952).

[11] J. Amstutz, *Haplotès. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch* (Bonn 1968).

[12] A. Causse, «L'idéal ébionitique dans les Testaments des XII Patriarches», en *Jub. Alf. Loisy*, I, 54ss.

senta a su vez enriquecimentos (también exclusiones) y revisiones muy importantes. En italiano, se dispone de la colección de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* I. vols. 1 y 2. *Vangeli* (Torino 1975 y 1982); II. *Atti e Leggende* (Torino 1966); III. *Lettere e Apocalissi* (Torino 1969).

Una guía imperfecta pero útil es la de J. H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide to publications, with excursuses on apocalypses* (Metuchen N. J. & London 1987).

La intensa actividad reinante en el terreno de los textos gnósticos en el momento en que el Padre Daniélou redactaba su *Théologie du Judéo-christianisme*, y luego, cuando puso al día el texto para la traducción italiana, no ha cesado desde entonces. Puede encontrarse un repertorio de las ediciones y traducciones anteriores a 1981, en el tomo I de la *Clavis Patrum Graecorum* elaborado por M. Geerard (Turnhout 1983) 99-108. Puede utilizarse también a M. Tardieu y J. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique,* I. *Collections retrouvées avant 1945*, Coll. Initiation au christianisme ancien (Paris 1986). Para hacerse una idea de conjunto de los textos de Nag Hammadi, rinde un gran servicio la obra editada por James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library. The definitive new translation of the Gnostic scriptures, complete in one volume* (San Francisco [3]1988)

Independientemente de los textos aislados, están en curso actualmente dos traducciones completas, en francés, de los textos gnósticos conocidos: la Bibliothèque copte de Nag Hammadi (BCNH), dirigida por P. H. Poirier (Québec-Louvain) y las Sources gnostiques et manichéennes (SGM) dirigidas por M. Tardieu (Paris). Para proyectos análogos en inglés y alemán, ver el manual de M. Tardieu y J. D. Dubois. La bibliografía de los estudios gnósticos está, a partir de la obra de D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* (1948-1969, NHS, 1) (Leiden 1971), puesta al día en la revista "Novum Testamaentum"].

I. Textos y Traducciones

Hechos apócrifos de los Apóstoles, Texto griego, de R. A. Lipsius y M. Bonnet, 3 vols. (Leipzig 1891, 1898, 1903; reimpr., 1959).

Hechos de Andrés, Texto griego y traducción francesa, de J.M. Prieur (CCSA, Turnhout 1989).

Hechos de Juan, Texto griego y traducción francesa, de E. Junod y J.D. Kaestli (CCSA, Turnhout 1983).

Apocalipsis de Adán, Texto copto y traducción alemana, de A. Böhlig y P. Labib,

en *Koptisch-gnostiche Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Halle-Wittenberg 1963) 86-117. (Ver CPG, I, 1194).

Apocalipsis de Pablo, texto copto y traducción alemana, de A. Böhlig y P. Labib, en *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi...* (Halle-Wittenberg 1963) 15-26. (Ver CPG, I, 1191).

Apocalipsis de Pedro, texto etiópico y traducción francesa, de S. Grébaut, en ROC 15 (1910) 198-214; 307-323; 425-439.

Apócrifo de Juan, texto copto y traducción alemana, de W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60, Berlin 1955; 2ª ed. corregida por H. M. Schenke, 1972) 78-195. (Ver CPG, I, n.° 1180).

Apófasis Megalè, texto griego y traducción francesa, de J.M.A. Salles Dabadie, en *Recherches sur Simon le Mage* (Paris 1969).

Ascensión de Isaías, Traducción francesa, de É. Tisserant (Paris 1909).

Clemente de Alejandría, *Eclogae propheticae,* texto griego, de O. Stählin (GCS, Leipzig 1909, ²1970).

— *Extractos de Teodoto,* texto greiego, de O. Stählin (GCS, Leipzig 1909) [19702]. Texto griego y traducción francesa, de F. Sagnard (SC 23, Paris 1948, ²1970).

— *Stromata,* texo griego, de O. Stählin (GCS): libros I-VI (Leipzig 1939, ²1970); libros VII-VIII (Leipzig 1969, ²1970)

— Texto griego y traducción francesa (SC): libro I, por C. Mondésert y M. Caster (SC 30, Paris 1951); libro II, por C. Mondésert y P. Th. Camelot (SC 38 Paris 1956); libro V, por P. Voulet y A. Le Boulluec (SC 278 y 279, Paris 1981).

Clemente de Roma, *Epístola a los Corintios,* Texto griego y traducción francesa, de H. Hemmer (Paris 1909). Texto griego y traducción francesa de A. Jaubert (SC 167, Paris 1971).

—*II Clemente,* texto griego y traducción francesa, de H. Hemmer (Paris 1909).

—*Homilías clementinas,* texto griego, de B. Rehm y J. Irmscher (GCS, Berlin-Leipzig 1953).

—*Reconocimientos clementinos,* texto latino de B. Rehm y F. Paschke (GCS, Berlin-Leipzig 1965).

—*Didaché,* texto griego y traducción francesa, de J.P. Audet (Paris 1958). [Texto griego y traducción francesa, de W. Rordorf y A. Tuilier (SC 248, Paris 1978)]. *Das koptische Didache-Fragment des British Museum,* de C. Schmidt, en ZNW 24 (1925) 81-99.

Epístola Apócrifa de Santiago, texto copto y traducción de M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel *et alii* (Zürich-Stuttgart 1968). [Ver CPG, I, n.° 1176].

Epístola de los Apóstoles, Texto etiópico y traducción francesa, de L. Guerrier y S. Grébaut (PO IX, 3, Paris 1913). *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2 Jh.,* por C. Schmidt (TU 43, Leipzig 1919, [2]1967).

Epístola de Bernabé, texto griego y traducción francesa, de H. Hemmer (Paris 1907). Texto griego y traducción francesa de R.A. Kraft y P. Prigent (SC 172, Paris 1971).

Evangelio de los ebionitas, en E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen* (Giessen [2]1905) 9-12.

Evangelio de los Egipcios, en E. Preuschen, *Antilegomena,* p. 135-136.

Evangelio de los Hebreos, en E. Preuschen, *Antilegomena,* p. 3-9.

Protoevangelio de Santiango, texto griego y traducción francesa, de E. de Strycker (*Subsidia Hagiographica Graeca,* 33, Bruxelles 1961).

Evangelio de Felipe, texto copto y traducción francesa, de J. A Ménard (Paris 1967). [Ver CPG I, n.° 1182].

Evangelio de Pedro, texto griego y traducción francesa, de L. Vaganay (Paris 1930). Texto griego y traducción francesa, de M.G. Mara (SC 201, Paris 1973).

Evangelio de Tomás, texto copto y traducción, de A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel *et alii* (Leiden 1959). [Ver CPG I, n.° 1181].

Evangelium Veritatis, texto copto y traducción, de M. Malinine, H. Ch. Puech y G. Quispel (Zurich 1956, [2]1961). [Ver CPG I, n.° 1177].

II Henoc, texto eslavo y traducción francesa, de A. Vaillant (Paris 1952). [La traducción, ligeramente modificada, se reproduce en EI, p. 1173-1223, con una división en capítulos y en parágrafos más satisfactoria].

Heracleon, texto griego de los fragmentos, de A. E. Brooke, TS I, 4 (Cambridge 1891). [Ver también CPG I, n.° 1137].

Hermas, El Pastor, texto griego, de M. Whittaker (GCS, Berlin 1956). Texto griego y traducción francesa, de R. Joly (SC 53, Paris 1958, [3]1985).

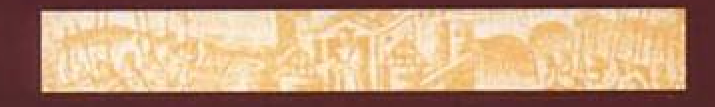
Hipóstasis de los Arcontes, traducción alemana, de H.M. Schenke, en ThLZ, 83 (1958) 661-670. Texto copto y taducción alemana, de P. Nagel (Berlin 1970). Texto copto y traducción inglesa, de R.A. Bullard (PTS 10, Berlin 1970). [Texto copto y traducción francesa, de B. Barc, en BCNH, «Textes», 5 (Quebec 1980). Ver CPG 1, n.° 1183.]

Ignacio de Antioquía, *Cartas,* texto griego y traducción francesa, de P.Th. Camelot (SC 10, Paris [3]1954; [4]1969 corregida y revisada).

ÍNDICE GENERAL

PRIMERA PARTE
LAS FUENTES

COLECCIÓN LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA Y MEDIEVAL



Teología del judeocristianismo

Jean Daniélou

Daniélou investiga los estratos más antiguos de la teología cristiana, aquéllos que adoptaron una estructura semítica en la que predominan la apocalíptica y un talante visionario. De su trabajo resulta una aportación decisiva para la historia de la teología y para una mejor comprensión del pensamiento patrístico.



